KANTS LEHRE VOM MENSCHENRECHT UND VON DEN STAATSBÜRGERLICHEN GRUNDRECHTEN

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu
BONN

vorgelegt von
GAU-JENG JU

aus
PEIKANG/TAIWAN

BONN 1985

KANTS LEHRE VOM MENSCHENRECHT UND VON DEN STAATSBÜRGERLICHEN GRUNDRECHTEN

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu
BONN

vorgelegt von
GAU-JENG JU

aus
PEIKANG/TAIWAN

BONN 1985

Angefertigt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Referent: Prof. Dr. K. Bärthlein
Korreferent: Prof. Dr. H. Wagner

Tag der Promotion: 3. Juli 1985

Druck: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Meinen Eltern und Man-ju

gewidmet

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546503_0010

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG 1

KAP. I: DIE MENSCHENRECHTS- UND STAATSAUFFASSUNGEN DER NEUZEITLICHEN NATURRECHTSLEHREN BIS CHRISTIAN WOLFF 13

1) Die Entstehung des neuzeitlichen profanen Naturrechts 13
2) Die Weiterentwicklung der Naturrechtslehren ... 18
3) Die vorkantischen deutschen Naturrechtslehren .. 22

KAP. II: ALLGEMEINES ÜBER KANTS RECHTSPHILOSOPHIE 29

1) Kants Begriff vom Menschen unter dem Gesichtspunkt des Gebrauchs der Vernunft 29
2) Die Idee überhaupt 34
3) Die sittliche Freiheit als höchstes Prinzip in der praktischen Philosophie Kants 38
4) Kants reine Rechtslehre als Metaphysik der Freiheit im äußeren Gebrauch 42
5) Die Idee des Rechts im strengen Sinne 45

KAP. III: DAS QUELLENMATERIAL ZU KANTS LEHRE VOM MENSCHENRECHT 50

1) Der handschriftliche Nachlaß zur Moral- und Rechtsphilosophie in den 60er und 70er Jahren .. 60
2) Kants Vorlesungsnachschriften über Moralphilosophie und die Naturrechtsvorlesung in der Nachschrift von Feyerabend (1784) 82
3) Kants Vorlesung über die Metaphysik der Sitten in der Nachschrift von Vigilantius (1793/94) ... 109
4) Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten in den 90er Jahren 133

KAP. IV: KANTS LEHRE VOM MENSCHENRECHT 151

1) "Recht der Menschheit" und "Recht der Menschen". 153
2) Die Bedeutung des "Rechts der Menschheit" für die Rechtsphilosophie Kants 162
3) Das angeborene Recht als "Recht der Menschheit" im äußeren Gebrauch 173
4) Kants Begründung des Menschenrechts 179
5) Die näheren Bestimmungen des Menschenrechts und die These von der Einzigkeit des Menschenrechts nach Kant 186
6) Das angeborene Menschenrecht als notwendige Voraussetzung aller erworbenen Rechte 193
7) Exkurs: Gegen Ebbinghaus' Auslegung des Angeborenseins 202
8) Exkurs: Kants Ableitung des Lügeverbots aus dem "Recht der Menschheit" 206

KAP. V: DIE SICHERUNG DES MENSCHENRECHTS DURCH DIE EINRICHTUNG DER ÖFFENTLICHEN GERECHTIGKEIT UND IN DEN STAATSBÜRGERLICHEN GRUNDRECHTEN ... 209

1) Kants Begründung der rechtlichen Notwendigkeit, in den bürgerlichen Zustand einzutreten 213
2) Kants Lehre von der reinen Republik 222
3) Staatsbürgerliche Grundrechte als Menschenrecht unter dem Schutz der öffentlich-rechtlichen Zwangsgesetze 234
4) Freiheit als staatsbürgerliches Grundrecht 256
5) Gleichheit als staatsbürgerliches Grundrecht .. 266

SCHLUSSWORT 273

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS 277

EINLEITUNG

> Daß Könige philosphiren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt.
>
> Imm. Kant

Ehe ich auf den Begriff des Menschenrechts näher eingehe, ist es erforderlich, einige weitverbreitete Mißverständnisse zu klären. Denn wenn man heutzutage von Menschenrechten spricht, bezieht man sich gewöhnlich auf einen Menschenrechtskatalog, der zufälligerweise seine angebliche Allgemeingültigkeit in der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 findet. Diese "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" ist direkt auf die französische "Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers" von 1789 zurückzuführen, welche der Verfassung von 1791 vorangestellt wurde. Denn während Emmanuel Joseph Sieyès eine Antwort auf die Frage "Was ist der dritte Stand?", und d.h. für ihn: die Nation, gibt, spricht er dieser zugleich den "pouvoir constituant" als unveräußerliches Recht zu. Damit begann in der politischen Wirklichkeit eine neue Epoche der Lehre von der Volkssouveränität. In der neuzeitlichen Geschichte ist daher die Positivierung des Menschenrechts so eng mit dem Konstitutionalismus verbunden, daß ein Menschenrechtskatalog meistens zum unentbehrlichen Bestandteil demokratischer rechtsstaatlicher Verfassung wird, bzw. umgekehrt der Konstitutionalismus für ein notwendiges Element der Menschenrechte gehalten wird.

Obwohl man mit Recht behaupten kann, daß die englische "Magna Charta Libertatum" (1215), die "Habeas-Corpus-Akte" (1679) und die "Bill of Rights" (1688) eine sehr wichtige Rolle in der Verfassungsgeschichte gespielt haben, dürfen sie doch

nicht ohne weiteres als die ersten Erklärungen des Menschenrechts angesehen werden, weil jene — wie alle anderen englischen Gesetze — nur die bisherigen, geltenden Gewohnheitsrechte zum Ausdruck bringen oder interpretieren[1]. Die englischen Gesetze wollen niemals einen allgemeinen Menschenrechtskatalog anerkennen, durch den die gesetzgebende Gewalt des Parlaments eingeschränkt würde, welches der Tradition der Suprematie des Parlaments widersprochen hätte. Und da das damalige Parlament als eine Vertreterversammlung von adligen Großgrundbesitzern auf dem Land (und später auch von Großkaufleuten in den Städten) — dessen Hauptaufgabe darin bestand, darüber zu entscheiden, ob eine vom König erhobene Steuer zu Recht bestand — nicht das Volk insgesamt, sondern nur die Oberschicht vertrat, konnte jenes Parlament zwar einige Rechte vom König verlangen, welche sich aber doch nur auf die Freiheitsrechte der bestimmten Stände bezogen und niemals mit dem allgemeinen Recht jedes Rechtssubjekts zu tun hatten. (Solche Rechte waren abgenötigt, aber nicht abgeleitet.)

Gleichwohl ging die französische "Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers" nicht aus sich selbst hervor. Wenn wir einen Blick auf die Entstehungsgeschichte dieser Erklärung werfen, läßt sich sofort bemerken, einen wie großen Einfluß die "Bills of Rights" von einzelnen Staaten der nordamerikanischen Union (insbesondere die von Virginia und Massachusetts) auf sie ausgeübt haben. Dafür spricht wenigstens die Tatsache, daß sich der Marquis de Lafayette, nachdem er in Nordamerika mit George Washington zusammen um die Unabhängigkeit von England gekämpft hatte, im Juli 1789 für die Aufnahme der Menschenrechte in die Verfassung eingesetzt und daß dabei Thomas Jefferson als Gesandter in Paris mitgewirkt hat[2], wobei der letztere ein Bürger von Virginia

1) vgl. Schmitt, Carl, Verfassungslehre, Berlin 5. Aufl. 1970, S. 157ff.

2) s. Oestreich, Gerhard, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin 1968, S. 68.

und der Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung war. Kein Geringerer als Georg Jellinek hat diese genetische Beziehung zwischen den "Bills of Rights" der Einzelstaaten der nordamerikanischen Union einerseits und der französischen Erklärung andererseits so stark in seinem Aufsatz "Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte"[1] hervorgehoben, in welchem die französische Erklärung Artikel für Artikel mit den amerikanischen "Bills of Rights" in Parallele gesetzt wird, um zu beweisen, daß jene wirklich aus der neuen Welt entspringe[2]. Es ist noch fraglich, ob sich die Forderungen nach "Freiheit der Meinungsäußerung", nach "Pressefreiheit" und nach "Vereins- und Versammlungsfreiheit" ursprünglich aus der damaligen Forderung des Kongregationalismus nach der Religionsfreiheit entwickelt haben[3].

Gleichwohl kann man nicht den außerordentlichen Einfluß der Puritaner auf die amerikanischen "Bills of Rights" verneinen, wenn man sich auf die politische Vorgeschichte dieser Erklärungen beschränkt. Bei der Gründung der ersten englischen Kolonie in Nordamerika haben die puritanischen Pilgerväter vor ihrer Landung schon untereinander den berühmten "Mayflower Compact" am 11. November 1620 abgeschlossen, um eine auf das Gemeinwohl der Kolonie (the general good of the

---

1) s. Schnur, Roman (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964.

2) dagegen vgl. Boutmy, Emile, Die Menschen- und Bürgerrechte und Georg Jellinek, in Schnur, a.a.O., bes. S. 84f. u. S. 88ff.

3) s. Jellinek, Georg, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in Schnur, a.a.O., S. 57f., dagegen vgl. Hashagen, Justus, Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärung der Menschenrechte, in Schnur, a.a.O., bes. S. 144ff.; Hans Welzel hält beide Auffassungen für einseitig in seinem Aufsatz "Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte: John Wise und Samuel Pufendorf", in Schnur, a.a.O., S. 239f.

colony) abgezielte "civil body politic" einzurichten. Im Jahre 1701 wurde die "Pennsylvania Charter of Privileges" von William Penn (1644-1718), einem Quäkerführer, aufgestellt, durch welche die Religions- und Gewissensfreiheit gesetzlich verbürgt wird. Damit läßt sich auch erklären, warum Thomas Jefferson in der Unabhängigkeitserklärung auch an Gott appelliert hat, um die sogenannten Menschenrechte, d.s. "life, liberty and the pursuit of happiness", zu begründen. Aber woraus sind diese amerikanischen Erklärungen dem Gedankenursprung nach eigentlich entstanden? Aus nichts anderem als aus der Naturrechtstradition der alten Welt, die man den damaligen Naturrechtslehren verdankte, insbesondere denen von Samuel Pufendorf, John Locke und Christian Wolff[1]. Darüberhinaus sollte man sich daran erinnern, daß sogar die Religionsfreiheit ihre Begründung an sich lediglich in der nachreformatorischen Naturrechtslehre findet, während Georg Jellinek die Religionsfreiheit vom Naturrecht abtrennt, dessen Bedeutung grundlos von ihm unterschätzt wird. Wie diese Naturrechtslehre nach der neuen Welt gebracht wurde, interessiert uns hier nicht[2]. Es ist vielmehr wesentlich wichtiger, die besonderen Merkmale der — sowohl in den amerikanischen "Bills of Rights" wie auch in der französischen Erklärung der Rechte als Menschenrechte bezeichneten — Rechte zu bestimmen.

Die obengenannten Erklärungen der Rechte sind ihrem Inhalt nach durch viele empirische — d.h. sich in bestimmtem Raum (Europa) und bestimmter Zeit (Neuzeit) findende — Faktoren mitgeprägt worden, überwiegend

---

1) vgl. Welzel, Hans, Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte: John Wise und Samuel Pufendorf; Coing, Helmut, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Berlin 2. Aufl. 1969, S. 34; und Cassirer, Ernst, Freiheit und Form, Darmstadt 4. Aufl. 1975, S. 315.

2) s. Welzel, Hans, Naturrecht und materielle Gerechtigkeit, Göttingen 1980, unveränd. Nachdr. d. 4. Aufl., S. 142f.

1) durch den Humanismus, der eine der wichtigsten geistigen Antriebskräfte der Neuzeit war und dem Menschen der christlichen Welt einen neuen Standpunkt über sich selbst an die Hand gab, nämlich daß der Mensch sich als ein selbsttätiges, selbstverantwortliches Wesen denkt;
2) durch die Entdeckung des neuen Seewegs, welche eine neue Ära der städtischen Bourgeoisie angekündigt hat, die sich zuerst mit dem Handel in großen Häfen beschäftigt und späterhin eine bedeutsame Rolle auf der politischen Bühne übernommen hat;
3) durch die Reformation, welche die absolute Autorität der katholischen Kirche samt der mit ihr verbundenen religiösen Einheit in Westeuropa umgestürzt und mithin die Gründung des neuzeitlichen Nationalstaats angebahnt hat, welcher die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von der römischen Kirche in neuer Form nachdrücklich betont hat;
4) durch den Absolutismus, dessen Herrschaft wegen ihrer Rücksichtslosigkeit gegenüber den Rechten der Untertanen zu einem Antagonismus führte, so daß der konstitutionelle Liberalismus endlich zustande kommen konnte.

Gestützt auf diesen historischen Hintergrund, kann ich jetzt den Inhalt jener Erklärungen der Rechte am Beispiel der von Virginia (1776) und von Frankreich (1789) analysieren. Ich beschränke mich auf diese beiden Erklärungen, weil einerseits der nordamerikanische Einzelstaat, Virginia, diese politischen Rechte gegenüber der Staatsgewalt zum ersten Mal feierlich in Form einer Erklärung formuliert und andererseits die französische Deklaration als die erste in der alten Welt den entscheidenden Einfluß auf die europäische politische Geschichte ausgeübt hat. Die beiden Erklärungen enthalten hauptsächlich eine neuzeitliche Staatstheorie und die daraus folgenden Rechte.

A) Staatstheorie:
   a) angeborene Rechte (Virginia, Art. I) oder Menschenrechte (Frankreich, Art. II),

b) Gedanke der Volkssouveränität (Virg., Art. II; Frk., Art. III), und der Gewaltenteilung (Virg., Art. V; Frk., Art. XVI),
c) Anerkennung des Widerstandsrechts (Virg., Art. III; Frk., Art. II).

B) individuelle Rechte:
a) Presse- oder Meinungsäußerungsfreiheit (Virg., Art. XII; Frk., Art. XI),
b) Privateigentumsrecht (Virg., Art. I, VI u. XI; Frk., Art. II u. XVII),
c) Religionsfreiheit (Virg., Art. XVI; Frk., Art. X),
d) Grundsatz "nulla poena sine lege" (Virg., Art. VIII; Frk., Art. VII u. VIII), die Unschuldsvermutung (Virg., Art. VIII; Frk., Art. IX), und das Verbot der allgemeinen Vollziehungs- oder Verhaftungsbefehle (Virg., Art. X).

Diese Staatstheorie nimmt ihrem logischen Zusammenhang nach einen vorstaatlichen Naturzustand an, in welchem jedermann schon einige angeborene Menschenrechte besaß. Aber wenn jedes Individuum nur nach seinem eigenen Glück, ohne Rücksicht auf das eines anderen, strebte, würde die ganze Gesellschaft in das Chaos geraten und folglich das Glück eines jeden auch unsicher werden. Um diese gegenseitige Gefährdung zu beseitigen, scheint es nützlich zu sein, daß sich alle — nebeneinander wohnenden — Menschen zu einem Volk bzw. Staat vereinigen und dabei auch eine öffentliche Gewalt, d.h. die Regierung, mit der Aufgabe errichten, das Gemeinwohl zu fördern[1]. Denn schon seit dem Mittelalter wird die Pflege des "bonum commune" als die Hauptaufgabe der Regierung angesehen. Wenn die Regierung sich dieser Aufgabe nicht gewachsen oder feindlich zeigt, "so hat eine Mehrheit der Gemeinschaft ein unbezweifelbares, unveräußerliches und unverletzbares Recht, dieselbe zu reformieren, umzugestalten

1) s. Virg., Art. III. u. VI; Frk., Art. XII.

oder abzuschaffen, so wie es für das allgemeine Wohl am nützlichsten zu erachten ist"[1]. Die individuellen Rechte gelten als Abwehrrechte der Staatsbürger gegen die öffentliche Gewalt.

Dagegen sind drei Einwände bezüglich des Menschenrechts zu erheben:

Erstens wurde das angeborene Recht bzw. Menschenrecht in den beiden Erklärungen nicht klar genug von den staatsbürgerlichen Grundrechten unterschieden. Denn nicht alle Bürgerrechte sind Menschenrechte. Und nicht alle Menschenrechte sind Bürgerrechte[2]. Von der "Virginia Bill of Rights" an gibt es im anglo-amerikanischen Kulturkreis fast keinen Unterschied zwischen "Human Rights" und "Civil Rights". Die französische Deklaration versucht zwar ihrem Titel nach wirklich, die beiden Rechtsbereiche abzugrenzen, wenn man die ersteren Artikel für Bestimmungen der Menschenrechte halten darf. Trotzdem ist es noch fraglich, zu welchem Rechtsbereich das Privateigentumsrecht gehört, insofern dieses einerseits nach Art. II als eines der Menschenrechte, aber andererseits nach Art. XVII als bloß individuelles Recht formuliert wird.

Zweitens sind die individuellen Rechte dazu untauglich, als Menschenrechte bezeichnet zu werden. Denn diese Rechte haben ihre historische Bedingtheit. Sie setzen immer eine seit längerem schon bestehende Unterdrückung durch die jeweilige Herrschergewalt voraus, gegen die sie sich wenden. So ist z.B. die Meinungsäußerungsfreiheit eine Antwort auf das Meinungsmonopol der damaligen Kirche und der absolutistischen Monarchie. Das Privateigentumsrecht vertritt

---

1) s. Virg., Art. III, in: Heidelmeyer, Wolfgang (Hg.), Die Menschenrechte, Paderborn 2. Aufl. 1977, S. 55.

2) vgl. Lenz-Medoc, Paulus, Zur christlichen Herkunft der Menschenrechte und ihrer Bedeutung für die Sicherung des Friedens, in: Lamm, Edgar (Hg.), Frieden ohne Menschenrechte?, Aachen 1981, S. 203.

den Triumph der neuen kapitalistischen Bourgeoisie, die vorher an keiner politischen Gewalt beteiligt war, so daß sie ihre wirtschaftlichen Vorteile hätte bewahren können, als jene Gewalt lediglich in den Händen des geistlichen und weltlichen Adels lag.

Drittens und letztens ist das in den beiden Erklärungen enthaltene Staatsverständnis schlechterdings mit dem Menschenrecht im ursprünglichen Sinne unverträglich. Denn die These, daß die Hauptaufgabe der Regierung die Pflege des Gemeinwohls sei, ist archaisch, da sie auf die abendländische naturrechtliche Tradition zurückführt, welche ihre Gestalt von der Stoa (insbesondere von Chrysipp und Cicero) bekommen und in der Neuzeit einen Höhepunkt bei John Locke erreicht hat[1]. Diese Tradition macht das "bonum commune" insofern zum höchsten Prinzip des natürlichen Rechts, als sie von der Ansicht ausgeht, jede Rechtsgemeinschaft bestehe nur im gemeinsamen Vorteile aller ihrer Mitglieder, so daß jeder seine natürlichen Bedürfnisse befriedigen könne, ohne zugleich die aller anderen in Gefahr zu bringen. Dies ist nun eine falsche Vorstellung vom Recht überhaupt (folglich sowohl vom angeborenen als auch vom erworbenen Recht), weil das "bonum commune" nichts anderes ist als eine scheinbare Verallgemeinerung der individuellen Glückseligkeit, welche letztere weder für die innere noch für die äußere Gesetzgebung ein allgemeingültiges Prinzip abgeben kann. Von da her ist es kein Wunder, daß die französische Deklaration die Freiheit als eines der "natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechte" so formuliert: "Alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet"[2].

---

1) s. Ebbinghaus, Julius, Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt 1968, S. 163f; und Welzel, Hans, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1980, unveränd. Nachdr. d. 4. Aufl., S. 38ff.

2) s. Frk., Art. IV, in: Heidelmeyer, a.a.O., S. 58.

Daraus erhellt, daß, obwohl die Menschenrechtskataloge der beiden Erklärungen der Rechte — im Hinblick auf die geschichtlichen Bedingungen — die Kodifizierung des Menschenrechts darstellen, jene dennoch nicht das Menschenrecht im ursprünglichen Sinne enthalten. Denn dieses ist das Recht des Menschen als eines solchen und folglich das angeborene Recht (ius connatum), insofern es nur aus dem Begriff des Menschen als eines vernünftigen Wesens abgeleitet werden kann. Deswegen können wir den Terminus "ius connatum" überhaupt nicht von irgendeinem in der Geschichte, mithin faktisch entworfenen Menschenrechtskatalog gebrauchen (weil sonst der Begriff des ius connatum kein apriorischer Vernunftbegriff mehr sein würde), sondern müssen den Begriff durch die notwendige Verbindung des Begriffs des Rechts mit der Idee der Menschheit bestimmen. Diese Auffassung der philosophischen Begründung des Menschenrechts, wodurch allein die Gültigkeit des Menschenrechtskatalogs unerschütterlich gesichert werden kann, vertritt kein geringerer als Immanuel Kant (1724-1804). Denn er definiert das angeborene Recht mit aller Deutlichkeit folgendermaßen: das "einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht"[1].

Meiner Ansicht nach beruht die europäische neuzeitliche repräsentative Demokratie auf der unbedingten Achtung vor dem angeborenen Recht und mithin auch vor der Würde des Menschen als eines vernünftigen Wesens. Denn einerseits kann das Subjekt des Sittengesetzes nur demjenigen Gesetz gehorchen, welches es sich selbst gegeben — oder wenigstens mitgegeben — hat. Andererseits muß es sich doch auch der positiven Rechtsordnung unterwerfen, insofern es mit anderen friedlich im Staat zusammenleben will, wobei etwaige Rechtsstreitigkeiten zwischen ihm und seinen Mitmenschen nicht mehr wie im Naturzustand von der Privatgewalt, sondern von der Staats-

1) MSR Eintheilung der RL B, AA VI 237.27-32.

gewalt, ausgezeichnet durch das Gewaltmonopol, entschieden werden. Aber dies soll heißen, daß sich der Mensch dem fremden Willen, nämlich dem der Staatsgewalt, unterwirft, was doch der Forderung der praktischen Vernunft, selbstgesetzgebend (autonom) zu sein, zu widersprechen scheint. Diesen Widerspruch aufzuheben, ist gerade die Aufgabe der repräsentativen Demokratie. Darin können die Staatsbürger durch die von ihnen auf bestimmte Zeit gewählten Delegierten indirekt an der Gesetzgebung mitwirken. Jedes positive Gesetz soll nichts anderes bedeuten als die Bekanntmachung des allgemeinen Volkswillens. Daraus folgt, daß dem positiven Gesetz zu gehorchen, eben so viel heißt, wie dem von jedem Einzelnen selbst gegebenen Gesetz zu gehorchen. Diesen Gedankengang stellt die Rechts- und Staatsphilosophie Kants am nachdrücklichsten und rein rational dar. Es besteht kein Zweifel, daß Kant "mit guten Gründen zu den Klassikern des politischen Denkens zählt"[1].

Kants Verdienst um die Begründung der Würde des Menschen in seinen Werken "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und "Kritik der praktischen Vernunft" (1788) wird allgemein anerkannt. Aber wie das angeborene Recht durch die Würde des Menschen und die staatsbürgerlichen Grundrechte durch das angeborene Recht begründet werden können, ist heutzutage noch ungeklärt. Meiner Auffassung nach liegt die Kantische Moralphilosophie seiner kritischen Rechtsphilosophie zugrunde, d.h. das angeborene Menschenrecht kann nur durch die Idee der Menschheit (homo noumenon), nämlich die Würde des Menschen als Zweck an sich selbst, begründet werden. Von da her entwickelt Kant seine Staatsphilosophie und mithin auch seine Lehre von den staatsbürgerlichen Grundrechten. Hier begründet Kant — im Gegensatz zu allen eudämonistischen Auffassungen — erstens die Notwendigkeit des Staats aus rein rationalen Gründen, nämlich aus der Forderung der Widerspruchslosigkeit des äußeren Willkürgebrauchs aller Rechtssubjekte nach einem allgemeinen Rechtsgesetz, welche

1) Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München 1983, S. 209.

ausschließlich aus der reinen praktischen Vernunft entspringen kann. Zweitens hat die Kantische Lehre von den staatsbürgerlichen Grundrechten das angeborene Menschenrecht unter dem Schutz der öffentlichen Gerechtigkeit zum Gegenstand. D.h. die staatsbürgerlichen Grundrechte dürfen nach Kant keineswegs historisch-bedingt sein, sondern müssen apriorisch begründet werden, da sie jedem Menschen notwendigerweise zustehen, sofern er als sinnlich-vernünftiges Wesen nicht umhin kann, in einer Rechtsgemeinschaft mit anderen zusammenzuleben.

Bis jetzt ist Julius Ebbinghaus der einzige, der sich — der Grundposition der kritischen Philosophie Kants treu bleibend — diesem Thema in seinem Aufsatz "Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung" (1962) widmet. Es bestehen bedauerlicherweise darin noch viele theoretische Lücken und Schwächen, insofern er einmal das angeborene Recht immer wieder mit den Begriffen "Recht der Menschheit", "Recht der Menschen" und "Idee des Rechts" austauscht, und sodann das dritte Prinzip a priori der Staatsverfassung, d.i. bürgerliche Selbständigkeit, samt den anderen zwei Prinzipien, nämlich bürgerlicher Freiheit und Gleichheit, zu den bürgerlichen Grundrechten rechnet. Um Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten unmißverständlich ans Licht zu bringen, bedarf es einer umfangreicheren und gründlicheren Forschung, zu welcher die vorliegende Arbeit beitragen soll:

Im ersten Kapitel wird ein Überblick über die Menschenrechts- und Staatsauffassungen der neuzeitlichen profanen Naturrechtslehren vor Kant skizziert, damit die geschichtliche Stellung des Vernunftrechtsgedankens Kants verdeutlicht werden kann.

Im zweiten Kapitel werden die Grundlagen der kritischen Rechtsphilosophie Kants dargestellt.

Im dritten Kapitel gehe ich auf das Quellenmaterial des Menschenrechtsgedankens Kants ein, welches dann der Interpretation der — in der Druckschrift "Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" von Kant zu knapp formulierten — Texte zugrunde gelegt werden soll.

Im vierten Kapitel wird eine systematische Darstellung der Kantischen Lehre vom Menschenrecht gegeben.

Im fünften und letzten Kapitel werden Kants Staatsphilosophie und seine Lehre von den staatsbürgerlichen Grundrechten behandelt.

Kap. I DIE MENSCHENRECHTS- UND STAATSAUFFASSUNG DER NEUZEITLICHEN NATURRECHTSLEHREN BIS CHRISTIAN WOLFF

1. Die Entstehung des neuzeitlichen profanen Naturrechts

Die Menschenrechtskataloge gehören wegen der Kodifikation als Bestandteile einer jeweils vorhandenen Rechtsordnung zum positiven Recht, welches zur Erhaltung einer bürgerlichen Gesellschaft unentbehrlich und deshalb eine notwendige Forderung der praktischen Vernunft ist. Sonst würde jeder nur nach seinem Kopf handeln und die öffentliche Gerechtigkeit mit dem Rechtsurteil des bloß auf der Privatgewalt beruhenden Stärkeren gleichgesetzt werden. So wie das positive Recht die Gültigkeit in seiner Widerspruchslosigkeit mit dem Naturrecht findet, gilt das angeborene Recht auch als Prüfstein für die Gültigkeit der Menschenrechtskataloge, die unvermeidlich durch empirische Bedingungen eingeschränkt wird. Um die Frage, was das angeborene Recht im eigentlichen Sinne ist, zu beantworten, müssen wir nun einen Blick auf die neuzeitlichen Naturrechtslehren werfen. Denn während einige wichtige geschichtliche Geschehnisse, d.s. Humanismus, Entdeckung des neuen Seewegs, Reformation und Absolutismus, zur materiellen Vorbedingung der Erklärungen der Rechte gezählt werden, sollen die abendländischen Naturrechtslehren als geistige Vorbedingung derselben gelten, weil sie sich eingehend damit beschäftigt haben, außerhalb des Bereichs der positiven Gesetze ein von Zeit und Raum unabhängiges, mithin allgemeingültiges Recht aus der menschlichen Natur abzuleiten.

Es ist wohl bekannt, daß das römische Recht — durch das Corpus Iuris Civilis[1)] — maßgebend sowohl für spätere

---

1) Das "Corpus Iuris Civilis", das Gesetzgebungswerk des oströmischen Kaisers Justinian I. (527-565), besteht aus vier selbständigen Teilen:
1. aus dem "Codex Justinianus", welcher, wie seine Vor-

Rechtssysteme wie auch für das neuzeitliche Naturrechtsdenken ist, auf das der im römischen Recht enthaltene Gedanke vom "ius gentium"[1] bzw. "ius naturale" (Naturrecht) einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Wegen des aufblühenden Handels mit dem Ausland konnte sich nämlich im alten Rom das bürgerliche Recht (ius civile) — welches zuerst noch hartnäckig am Gewohnheitsrecht festhielt — nicht mehr nach der immer komplexeren Gesellschaft richten. Aus diesem Grund ist das Amt der Fremdenprätors (praetor peregrinus) im Jahre 241 v. Chr. eingerichtet worden, damit ein etwaiger Rechtsstreit unter Ausländern oder zwischen Ausländern und Römern nach der natürlichen Gerechtigkeit oder nach dem "ius gentium" entschieden werden konnte, welches bei allen zivilisierten

---

Fortsetzung der Anmerkung von voriger Seite:-

gänger: die Codices Gregorianus, Hermogenianus und Theodosianus, die Sammlung der bis dahin noch gültigen Kaiserkonstitutionen darstellt,

2. aus den "Digesta Justiniani", welche Auszüge aus den Schriften klassischer römischer Juristen enthalten,
3. aus den "Institutiones Justiniani", denen die Institutiones des Gaius zugrundeliegen, und die als das amtliche Einführungslehrbuch des juristischen Studiums galten, und
4. aus den "Novellae Constitutiones Justiniani", welche die vom Kaiser Justinian zuletzt erlassenen Gesetze darstellen und meistens das öffentliche Recht betreffen.

vgl. Gerhard Dulckeit u. Fritz Schwarz, Römische Rechtsgeschichte, München 5. Aufl. 1970, S. 284ff.

Anmerkung von dieser Seite:-

1) "Ius gentium" wird oft unzutreffend mit "Völkerrecht" übersetzt, obwohl es keineswegs das zwischenstaatliche Recht beinhaltet. Ebensowenig kann man es als "Fremdenrecht" bezeichnen, da es nicht nur für Ausländer gilt. Im römischen Recht bedeutet das "ius gentium" — im Gegensatz zum "ius civile" — das Recht, das seinen Ursprung in der natürlichen Vernunft des Menschen hat und deshalb für alle Völker gelten soll. vgl. Gerhard Dulckeit u. Fritz Schwarz, a.a.O., S. 138f. Statt der irreführenden Übersetzungen ziehe ich es vor, den lateinischen Terminus "ius gentium" zu benutzen.

Völkern gelten solle. Während das "ius gentium" seiner Gültigkeit nach vom römischen Rechtsgelehrten Gaius mit dem Naturrecht gleichgesetzt wurde, war Ulpian der Meinung, daß das Naturrecht ein anderer Rechtsbereich als das "ius gentium" sei. Denn die Sklaverei sei zwar im "ius gentium" anerkannt, aber doch der "Natur der Sache" zuwider, d.h. die Sklaverei widerspreche dem Naturrecht, welches nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für alle anderen Lebewesen gelten solle.

In den "Institutiones Justiniani" wurde der Begriff "ius gentium" bzw. "ius naturale" auch ziemlich verschwommen, sogar irreführend bestimmt, wie folgt: "Das ius gentium ist dem ganzen Menschengeschlecht gemein. Denn durch die Gewohnheit und die Notwendigkeit haben die Völker gewisse Rechte festgelegt, es entstand Krieg, es folgte die Einrichtung von Gefangenschaft und Sklaverei, die dem Naturrecht zuwider sind, nach dem alle Menschen von Anfang an freigeboren werden"[1]. M.a.W. unterscheiden die "Institutiones" hier ausdrücklich "ius gentium" und "ius naturale". Aber später wird eine entgegengesetzte Auffassung — wonach das "ius gentium" mit dem "ius naturale" gleichgesetzt wird — in denselben "Institutiones" so formuliert: "... man kann mit Recht sagen, daß dies (sc. die Bedingung des Erwerbs einer Sache durch einen Kaufvertrag) auch aus dem ius gentium, d.h. dem ius naturale (hervorg. v. mir), hervorgehe"[2]. Die Meinungsverschiedenheit zwischen Gaius und Ulpian wird im ganzen Mittelalter nicht bedacht, weil die Naturrechtslehre des Corpus Iuris im Schatten der scholastischen philosophia moralis hatte verkümmern müssen.

---

1) Corp. iur. civ. Institutiones, B.I. T. II. §2.
2) a.a.O., B.II. T. I. §41.

Kein geringerer als Fernando Vasquez (1512-69)[1] hat in seinem Hauptwerk "Controversiae illustres" (1559) diese Meinungsverschiedenheit zum ersten Mal überwunden und das Naturrecht, unabhängig von der theologischen Spekulation, so bestimmt:

a) daß das ius naturale allen Lebewesen zukommt, seien sie vernünftig oder vernunftlos, und daß
b) das ius naturae der eigentliche Forschungsgegenstand der Rechtswissenschaft ist und mithin auch als "ius gentium" bezeichnet wird, weil es ausschließlich dem Menschen als dem mit der Vernunft begabten Wesen zusteht.

Daher nennt Vasquez das ius naturae auch ius gentium naturale, worin das "ius gentium primaevum" und das "ius gentium secundarium" enthalten sind, wobei ersteres sich auf einen vorstaatlichen Urzustand bezieht, während letzteres im staatlichen Zustand bei allen zivilisierten Völkern Anerkennung finden soll[2]. Also stellt das Naturrecht (ius gentium primaevum) nach Vasquez nichts anderes dar als das Recht des Menschen als vernünftigen Wesens im Urzustand, welches das Freiheits- und Gleichheitsrecht und das Recht auf Leben und Besitz enthalten soll. Unter Berufung auf das Recht des Menschen begründet Vasquez die Legitimität des Staats durch Volkssouveränität und Staatsvertrag, welcher nach dem ius gentium secundarium freiwillig abgeschlossen werden soll.

---

1) Fernando Vasquez de Menchaca (Fernandus Vasquius) wird häufig mit dem Theologen Gabriel Vasquez (1551-1604) verwechselt. Fernando Vasquez entstammte einer angesehenen spanischen Juristenfamilie. Nachdem er römisches und kanonisches Recht in Valladolid und Salamanca studiert hatte, war er als Lehrer an der Universität, später auch als Jurist am Hofe Philipps II. tätig. s. Reibstein, Ernst, Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, Karlsruhe 1955, S. 52f.

2) s. Reibstein, Ernst, Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts: Studien zu den "Controversiae illustres" des Fernandus Vasquius (1559), Bern 1949, S. 71f.; und ders., Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, Karlsruhe 1955, S. 46ff.

Schon in der Stauferzeit wurde die kaiserliche Obrigkeit (imperium) als eine von der päpstlichen (sacerdotium) unabhängige Gewalt anerkannt, welche "immediate a populo, mediate a deo" ausgehen soll. Manegold von Lautenbach (1030-1103) hat im Investiturstreit in auffallender Weise den Staatsvertragsgedanken befürwortet, wonach die weltliche Gewalt nicht aus der geistlichen entstamme, sondern durch ein pactum zwischen dem Volk und dem Herrscher entstehe[1]. Diese Staatslehre wurde durch Franz von Vitoria (1483/93?-1546), den Gründer der Schule von Salamanca, wieder aufgenommen und später von Vasquez rein weltlich-juristisch weiter entwickelt. Da dieser Gedankengang durch seine Ideen — z.B. Urzustand, Staatsvertrag und Volkssouveränität — einen sehr bedeutsamen Einfluß auf spätere Naturrechtslehrer, wie Althusius, Grotius, Hobbes und Pufendorf, ausgeübt hat, bezeichnet E. Reibstein "Vasquez als den Schöpfer der modernen, profanen Naturrechtslehre"[2]. Obzwar diese Naturrechtslehre sich erst durch die protestantische Bewegung allmählich verbreitete, hatte sie ihrer Genesis nach doch mit der Reformation gar nichts zu tun, weil die Reformatoren —völlig unabhängig vom Staatsvertragsgedanken — versucht haben, im Anschluß an Römer XIII, 1 alle Gewalt, mithin auch die weltliche, direkt von Gott abzuleiten.

---

1) s. Gierke, Otto von, Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breislau 3. Aufl. 1913, S. 77.

2) a.a.O., S. 54.

2. Die Weiterentwicklung der Naturrechtslehren

Nach Vasquez widmet sich Johannes Althusius (1557-1638) in seinem Werk "Politica methodice digesta" (1603) der Naturrechtslehre, insb. der Idee der Volkssouveränität. Denn aus der Antwort darauf, inwiefern die Gewalt durch einen Staatsvertrag auf den Herrscher übergehe, treten die Translations- und Konzessionstheorien zutage. Nach der Translationstheorie soll dem Herrscher die Staatsgewalt pauschal zugesprochen werde, indem das Volk einmal alles Recht durch den Herrschaftsvertrag unwiderruflich und vorbehaltlos auf den Herrscher überträgt. Hingegen soll nach der Konzessionstheorie die Herrschergewalt prinzipiell eingeschränkt werden. Denn das Volk als eigentlicher Inhaber der Souveränität ist berechtigt, dem Herrscher die Gewalt zu nehmen, weil es ihn nur zu einem bestimmten Zweck mit der Ausübung der Staatsgewalt beauftragt hat.

Da mit der Konzessionstheorie die Idee der Volkssouveränität verbunden ist, geht Althusius vom Unterschied zwischen "Tyrannis" und "Imperium legitimum" aus. Während das letztere einen nach dem naturrechtlichen Prinzip regierten Rechtsstaat bedeutet, stellt die "Tyrannis" nach Althusius eine Gewaltherrschaft ohne Rücksicht auf das natürliche Recht des Volkes dar, welches von der "recta ratio communis" nach den allgemeinen Bedürfnissen menschlicher Gemeinschaft aufgestellt wird. Indem Althusius unter Hinweis auf die Volkssouveränität die absolute Gewalt (potestas absoluta) des Regierenden bzw. die damalige Fürstensouveränität ablehnt, erklärt er diese schlechterhin für unrecht. Denn die "absolute Gewalt kann so wenig Willkür bedeuten, wie Freiheit Zügellosigkeit ist, sie kann vielmehr immer nur Machtfülle innerhalb der Rechtsschranken sein"[1]. Diese Rechtsschranken stellen gerade die absolute Unveräußerlichkeit, Unmittelbar-

---

1) s. Gierke, Otto von, a.a.O., S. 29.

keit und Unverjährbarkeit der Souveränität des Volkes und mithin auch die Rechtsstaatsidee dar, die beide mit dem Gedanken der angeborenen Menschenrechte notwendig verbunden sind. Daher schreibt Althusius dem Volk ein Widerstandsrecht zu, welches so lange zu dauern hat, solange die Tyrannis noch vorhanden ist[1]. Denn das Widerstandsrecht ist ein abgeleitetes Naturrecht des Volkes, welches in Anspruch genommen werden soll, wenn das Recht des Menschen als vernunftbegabten Wesens einmal durch die staatliche Gewalt gefährdet wird.

Seit der Reformation ist die konfessionelle Einheit in Europa nicht mehr da. Die religiöse Intoleranz trieb diese alte Welt ins Chaos, so daß es überall — ebenso innerhalb jeder politischen Gemeinschaft wie auch zwischen den Gemeinschaften — Unruhe gab, welche sich zu Glaubenskriegen zuspitzte. Die Forderung nach der Religions- und Gewissensfreiheit zu rechtfertigen, war einerseits eines der wichtigsten Themen der Naturrechtslehre. Andererseits war Friede doch der gemeinsame Wunsch aller Europäer. Aus diesem historischen Hintergrund kamen zuerst zwei große Naturrechtslehrer: Hugo Grotius (1583-1645) und Thomas Hobbes (1588-1679); beide haben sich in ihren Hauptschriften mit dem Frieden nach Außen (Grotius' "De iure belli ac pacis" von 1625) und nach Innen (Hobbes' "De cive" von 1642 und "Leviathan" von 1651) beschäftigt.

Nach Grotius schreibt Gott, der Schöpfer der Natur, dem Menschen vor, mit seinesgleichen unbedingt in eine Gemeinschaft zusammenzutreten. Die Menschen sind nämlich als einzelne von Natur aus schwach und vieler zum Lebensunterhalt nötigen Dinge bedürftig. Sie können sich nur durch ständige wechselseitige Hilfe am Leben erhalten. Grotius hält also diese defiziente Natur des Menschen, d.h. den Geselligkeitstrieb aus Bedürftigkeit (appetitus societatis), für die

1) s. Reibstein, Ernst, Volkssouveränität und Freiheitsrechte, Bd. I, Freiburg/München 1972, S. 167ff.

Quelle des Naturrechts. Denn "ubi societas, ibi ius". Obgleich Grotius auch die alte natürliche Freiheit (vetus naturalis libertas) unter dem Urzustand (primaevus status) gelten läßt, erkennt er doch kein unveräußerliches Recht des Menschen als solchen an, weil er

1) grundsätzlich die Volkssouveränitätslehre ablehnt;
2) einen totalen Verzicht auf das Recht des Volkes an den Herrscher, d.h. einen vorbehaltlosen Unterwerfungsvertrag, für möglich hält;
3) mithin dem Volk auch kein system-transzendentes Widerstandsrecht zugesteht.

Denn seiner Ansicht nach ist der Mensch kein moralisches Subjekt im eigentlichen Sinne, mithin auch kein Rechtssubjekt, sondern ein bloß durch den natürlichen Trieb determiniertes Wesen. Deswegen ist der Staat keine Gemeinschaft freier Rechtssubjekte, sondern eine naturgesetzlich notwendige Verbindung zugunsten der Bedürfnisse aller Mitglieder. Und das höchste Prinzip der politischen Gemeinschaft ist nicht das Recht, sondern das Gemeinwohl (bonum commune). Also ist ein Tyrann sogar "zu ertragen aus praktischen Gründen, da eine Ungerechtigkeit gegen einzelne vielleicht der Allgemeinheit nützt"[1].

Das Menschenbild von Hobbes ist dem grotianischen entgegengesetzt: Die Natur des Menschen ist für ihn vielmehr die Ungeselligkeit. Der Naturzustand ist dann nichts anderes als der Kriegszustand aller gegen alle, weil jeder nur nach seinem eigenen Vorteil strebt, insoweit es in seiner Macht steht. Um diesen chaotischen Zustand des "bellum omnium contra omnes" zu beseitigen, damit die Selbsterhaltung eines jeden gesichert werden kann, ist es notwendig, eine allgemein anerkannte öffentliche Gewalt, d.h. den Staat, zu schaffen. Während Hobbes den innerstaatlichen Frieden überbetont, läßt

---

1) s. Ottenwälder, Paul, Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius, Tübingen 1950, S. 94.

er das Recht des Menschen außer Acht. Denn seiner Auffassung nach gibt es überhaupt kein Recht außerhalb des Staates!

Im Gegensatz zu Grotius und Hobbes, sind John Milton (1608-1674) und John Locke als frühe und einflußreichste Begründer der Freiheitsrechte zu erwähnen. Nach Milton ist die Religions- und Gewissensfreiheit mit den klassischen Freiheiten, nämlich den Rechten auf Leben, Eigentum und Freiheit, untrennbar verbunden. Außerdem setzt er sich in seinem Traktat "Areopagitica" (1644) als erster nachdrücklich für die Meinungsäußerungsfreiheit ein, um die Presse von willkürlichen Eingriffen durch die Staatsgewalt zu befreien. Später hat Locke die Auffassungen von Milton systematisch weiterentwickelt. In der "Zweite(n) Abhandlung über die Regierung" (1689) hat Locke jene drei klassischen Freiheiten als angeborene Rechte bezeichnet, welche jedem im Naturzustand ohne den geringsten Unterschied zukommen.

3. Die vorkantischen deutschen Naturrechtslehren

Im letzten Abschnitt habe ich einen deutschen Naturrechtslehrer, Johannes Althusius, erwähnt. Nun rückt Samuel Pufendorf (1632-94) als der größte Systematiker der zeitgenössischen Naturrechtslehren in den Vordergrund. Mit seiner in "De iure naturae et gentium" (1672) formulierten Lehre von den "entia moralia" unterscheidet er zuerst den Menschen von allen anderen Lebewesen, die, bloß zu den "entia physica" gehörig, nur der Naturnotwendigkeit unterworfen sind. Das Naturrecht Pufendorfs bedeutet nichts anderes als den Inbegriff der Normen, die den Menschen zur Überwindung des "naturalis incultus" verpflichten.

Die These, daß der Mensch Kulturwesen sei, setzt die Freiheit des menschlichen Willens schon voraus, welche nach Pufendorf im negativen Sinne Indifferenz gegenüber physischer Kausalität und im positiven Sinne sittliche Bindung an das moralische Gesetz darstellt[1]. Also definiert er den Menschen als sittlich freies Wesen. Die "dignitas naturae humanae" liegt schon im bloßen Begriff des Menschen. Dennoch erkennt Pufendorf keine rein rationale Idee vom Menschen an, insofern er die aus empirischen Beobachtungen induzierten Charakteristika "imbecillitas" und "socialitas" als die höchsten regulativen Prinzipien des Naturrechts erklärt. Denn nach Pufendorf stellen die "imbecillitas" (die Hilflosigkeit des auf sich allein gestellten Menschen) und die "socialitas" — welche auf Aristoteles' Lehre vom "Zoon politikon" zurückgeht[2] — nichts anderes als die Natur des Menschen dar, welche nur eine kontingente Schöpfung des göttlichen Willens sei. Davon abgesehen, ist es doch das große Verdienst Pufendorfs, daß er "als

1) s. Welzel, Hans, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin 1958, S. 21f.

2) s. Wundt, Max, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945, S. 25.

erster vor Kant mit so eindruckstarken Worten den Gedanken der Würde des Menschen als sittlich freien Wesens zum Angelpunkt seines naturrechtlichen Systems gemacht" hat[1].

Pufendorf legt die sittliche Freiheit der natürlichen Gleichheit (aequalitas naturalis) und der Freiheit (libertas naturalis) aller Menschen zugrunde. Also ist die Aristotelische Lehre vom Sklaven von Natur ohne Bedenken zurückzuweisen. Keine Form der Herrschaft kann folgerichtig je durch die physische Macht allein, jede kann nur durch die Staatsvertragstheorie begründet werden[2]. Das Widerstandsrecht des Volkes, gegen den Usurpator-Tyrannen (tyrannus quoad titulum)[3] zu kämpfen, ist nach Pufendorf durch die Staatsräson — aber doch inkonsequenterweise — versagt: "denn das allgemeine Interesse verlangt, daß der Staat sogar von einem Usurpator regiert werde, anstatt durch häufigen Wechsel des Herrschers ständigen Unruhen ausgesetzt zu sein"[4].

Bevor ich mich mit der Menschenrechtsauffassung Christian Wolffs (1679-1754) auseinandersetze, sind noch Gottfried W. Leibniz (1646-1716) und Christian Thomasius (1655-1728) zu erwähnen. Das unschätzbare Verdienst Wolffs besteht im gewissen Sinne nach Cassirer darin, daß Wolff "das von Leibniz Geschaffene zusammengefaßt, bewahrt und in sorgsamster Gedankenarbeit gesichert" habe[5]. Thomasius kann als

---

1) s. Welzel, Hans, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1980, unveränd. Nachdr. d. 4. Aufl., S. 142.

2) s. Welzel, Hans, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin 1958, S. 47ff.

3) Es gibt zwei von altersher definierte Arten des Tyranen: "Tyrannus quoad titulum" (Usurpator) und "Tyrannus quoad executionen" (tyrannus regiminis). s. Spörl, Johannes, Gedanken um Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter, in: Kaufmann, Arthur (Hg.), Widerstandsrecht, Darmstadt 1972, S. 106f.

4) De iure naturae et gentium, VII, 8, §9.

5) s. Cassirer, Ernst, Die Idee der republikanischen Verfassung, Hamburg 1929, S. 15.

Vorläufer von Wolff angesehen werden, da er nicht nur Schüler Pufendorfs, sondern auch der geistige Stifter der Universität Halle als des Stützpunkts der Philosophie der frühen deutschen Aufklärung ist.

Leibniz hält den Staat, wie Ehe und Familie, für eine natürliche Gemeinschaft, insofern auch dieser nach dem Gesetz der Natur (lex naturalis) entsteht: er versucht, den Staatsgedanken zum Wohl des Volkes zu begründen. Die Staatsgewalt gründet sich nämlich auf den Konsens des Volkes (consensus populi) und wird deswegen an das Naturrecht sowie an gewisse Staatszwecke gebunden, denn sonst wäre der Staat nie entstanden. Zu den fundamentalen Staatsaufgaben einer legitimen Herrschaft gehören nach Leibniz der Sicherungszweck, der Wohlfahrtszweck und der Rechtszweck. Dieser Gedanke beeinflußte die Staatszwecklehre Wolffs. Das Widerstandsrecht wird grundsätzlich nicht anerkannt, da die "summa potestas" ihrem Wesen nach — auf Befehl und Gehorsam beruhend — schon einen absoluten Charakter besitze[1].

Nach Thomasius sind allen Menschen in gleicher Weise gewisse Rechte angeboren, die zur Beförderung ihres Glücks notwendig sind. Dennoch finden diese Rechte keine wirksame Funktion im Naturzustand, da dieser nur ein "confusum chaos" ist und darin das individuelle Glücksstreben herrscht. Das verbindliche Recht begründet Thomasius durch den Staatsvertrag und hält einige Rechte für Reservatrechte bzw. Urrechte, auf die der Einzelne bei seinem Eintritt in den staatlichen Zustand nie verzichtet und in die die Staatsgewalt daher auch nicht eingreifen darf. Seiner Ansicht nach ist der Staat zum Zwecke des Wohles aller einzelnen, d.h. des allgemeinen Wohles, gegründet, nämlich um die Ruhe und Glückseligkeit der Bürger zu gewährleisten.

---

1) s. Schneider, Hans-Peter: Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Stolleis, Michael (Hg.), Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1977, S. 216ff.

Die Urrechte können nur in Fällen dringender Not zugunsten des allgemeinen Wohles außer Kraft gesetzt werden[1]. Unter den Urrechten ist — nach Thomasius — neben dem Recht auf persönliche Freiheit und auf Eigentum auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit enthalten. Denn die innere Haltung der Bürger ist keinem äußeren Zwang unterworfen. Von da her hat Thomasius gegen die Ketzerverfolgung, gegen Hexenwahn und Folter gekämpft. Aber das Widerstandsrecht wird auch von ihm, wie von Pufendorf, aus pragmatischer Hinsicht schlechthin abgelehnt.

Als Fortsetzer der Naturrechtslehren von Pufendorf, Thomasius, Locke und Leibniz einerseits und als Vorkämpfer des freiheitlichen demokratischen Rechtsstaats im heutigen Sinne andererseits ist Christian Wolff mit seinem achtbändigen Hauptwerk "Jus Naturae" (1740-48) ohne Zweifel der größte Naturrechtssystematiker seiner Zeit. Er hat aus dem Pflichtenkatalog den ersten Menschenrechtskatalog ausführlich abgeleitet. Denn im Anschluß an die scholastische Pflichtenlehre unterscheidet Wolff zuerst in seinem Spätwerk "Institutiones iuris naturae et gentium" (1750) (als "Inst." abgekürzt zitiert) drei Pflichtenbereiche: Pflichten gegen sich selbst, gegen andere und gegen Gott[2]. Der Inbegriff dieser Pflichten ist die angeborene Pflicht (obligatio connata), durch die Gott als Autor des natürlichen Gesetzes (lex naturalis) den Menschen darauf verpflichtet, sich zu vervollkommnen.

Denn da sich alles Recht aus der Pflicht herleitet[3], entspringt das angeborene Recht auch aus der angeborenen

---

1) s. Oestreich, Gerhard, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin 1968, S. 51.

2) s. Inst. §57.

3) " ... patet, Jus oriri ex obligatione passiva, nec jus ullum fore, si nulla esset obligatio." s. Inst. §46, vgl. Jus Naturae I §24.

Pflicht, welche aus der Natur und dem Wesen des Menschen notwendig folgt und davon nicht getrennt werden kann[1]. Das angeborene Recht gilt schon im "status naturalis originarius" und ist so eng mit dem Menschen verbunden, daß es ihm nicht genommen werden kann[2].

Unter den "iura connata" versteht Wolff in den "Institutiones" §95 eine Reihe von Rechten, die die Vollkommenheit des Menschen und seines Zustandes befördern sollen. Denn wenn uns das natürliche Gesetz zu einem Zweck verbindet, so gibt es uns auch ein Recht zu den Mitteln, ohne welche man die natürliche Verbindlichkeit nicht erfüllen kann[3]. Daher sind nach Wolff gleicherweise einige Rechte allen Menschen angeboren, da im moralischen Sinne alle Menschen von Natur einander gleich sind[4] und es mithin kein natürliches Vorrecht gibt[5]. Folgerichtig ist jeder auch von Natur frei, sofern er in seinen Handlungen nur seinem eigenen Willen unterworfen ist, da die Freiheit nichts anderes als die Unabhängigkeit seiner Handlungen von dem Willen eines anderen bzw. die Bestimmung seiner Handlungen durch seinen eigenen Willen darstellt[6]. Daraus sind die folgenden Rechte abge-

---

1) "Jus connatum dicitur, quod ex obligatione connata oritur. Est autem obligatio connata, quae cum essentia & natura hominis ponitur." s. Inst. §74; vgl. Jus Naturae I §§26 u. 34.

2) "Jus quoque connatum homini ita inhaeret, ut ipsi auferri non possit" s. Inst. §74.

3) s. Inst. §46.

4) "In sensu morali homines aequales sunt, quorum obligationes & jura eadem sunt; ... Homines igitur qua homines natura aequales sunt." s. Inst. § 70; vgl. Jus Naturae I §81.

5) "natura homini qua homini nulla praerogativa competit, nec ideo ulla datur praerogativa naturalis." s. Inst. §71.

6) "Atque haec independentia in agendo a voluntate alterius, seu dependentia a propria saltem voluntate Libertas dicitur. Natura igitur homines omnes liberi sunt." s. Inst. §77; vgl. Jus Naturae I §152.

leitet, d.s. das Recht, um Liebesdienste zu bitten (Inst. §82), das Recht auf Sicherheit (Inst. §89), das Recht der Verteidigung (Inst. §90), das Recht der Bestrafung (Inst. §93), und die Rechte auf Speise, Trank und Arznei (Inst. §114), auf Kleidung, auf den Haüserbau und auf Glückseligkeit (Inst. §§115, 116 u. 118).

Da niemand von der natürlichen Verbindlichkeit befreit werden kann, so ist man dem Herrscher keinen Gehorsam schuldig, wenn er befehlen sollte, was einem ge- oder verbietenden natürlichen Gesetz (legi naturae praeceptivae, vel prohibitivae) entgegensteht. Außerdem darf man dem Herrscher auch nicht gehorchen, wenn er etwas wider die Grundgesetze (leges fundamentales) befiehlt, an welche als positive Gesetze die Verwaltung der Herrschaft gebunden ist. Es ist sogar dem Volk erlaubt, dem Herrscher zu widerstehen (resistere), wenn er in das Reservatrecht des Volkes eingreift[1]. Daher sind nicht nur die Gehorsamsverweigerung, sondern auch das Widerstandsrecht — im Gegensatz zur Meinung von Leibniz — bei der Verletzung eines angeborenen Rechts[2] oder eines im Staatsvertrag verbürgten Grundrechts[3] durch die Obrigkeit prinzipiell zugestanden.

Am Ende dieses Abschnitts ist das weitverbreitete Vorurteil (wie z.B. bei E. Cassirer) zurückzuweisen, daß Wolff in diesen Punkten nur ein Leibnizianer sei:

1) Wolff hat als der erste den Begriff des status naturalis in den status naturalis originarius und den status naturalis adventitius eingeteilt und dann die iura connata ihre Stelle im ersteren finden lassen.

---

1) s. Inst. §1079.

2) s. Jus Naturae VIII §§973 u. 1044.

3). s. Jus Naturae VIII §§ 1042, 1046, 1047, 1054 u. 1060.

2) Wolff hat versucht, die iura connata direkt aus dem Wesen des Menschen abzuleiten, da er den Menschen als moralisches Wesen betrachtet, sofern der Mensch eben Pflichten und Rechte hat[1].
3) Als Wolff, fußend auf seiner Lehre von den iura connata, das Widerstandsrecht nachdrücklich befürwortete und sich an Althusius anschloß, bekämpfte er die bislang in den deutschsprachigen Gebieten herrschende Auffassung von Pufendorf, Thomasius sowie von Leibniz.

Diese Naturrechtslehre Wolffs hat die kritische Rechts- und Staatsphilosophie Kants beeinflußt; solchen Einfluß übten auch zwei Wolffianer aus: Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-62) und Gottfried Achenwall (1719-72), deren Werke als Vorlesungskompendien Kants Vorlesungen über Moral- und Rechtsphilosophie zugrundelagen.

1) "Homo moralis est subjectum obligationum atque jurium" s. Jus Naturae I §70.

Kap. II ALLGEMEINES ÜBER KANTS RECHTSPHILOSOPHIE

1. Kants Begriff vom Menschen unter dem Gesichtspunkt des Gebrauchs der Vernunft

In seinem späten Werk "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" hat Kant den Menschen so dargestellt:

> "Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewußtsein verbunden-mechanische) (sc. Anlage) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (sc. Anlage) (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und gegen andere zu handeln) von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden."[1)]

Damit ist gemeint, daß der Mensch keineswegs ein bloß durch die ihm zugeschriebenen Instinkte völlig bedingtes Naturwesen ist, weil er sich durch jene "auf den Gebrauch seiner Vernunft"[2)] abgezielten Anlagen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet. Denn die technische Anlage ist die Naturanlage, durch die der Mensch zur Geschicklichkeit der Anwendung von Sachen gebracht werden kann; die pragmatische dagegen besagt diejenige, durch welche ihm die Klugheit, seine eigene Glückseligkeit zu fördern, gegeben werden kann. Diese beiden Anlagen des Menschen können sich nach Kant nur durch den theoretischen Gebrauch der Vernunft in unserer Menschengattung allmählich perfektionieren[3)]. Schließlich ermöglicht es die moralische Anlage dem Menschen, vom Naturgesetz unabhängig zu

---

1) Anthr. 2. T. E, AA VII 322.

2) G. i. weltbürg. Abs. 2. Satz, AA VIII 18.

3) s. Anthr. 2. T. E, AA VII 322ff.

sein, und kennzeichnet daher die Sittlichkeit in uns, nämlich daß wir neben dem sensiblen Charakter noch einen intelligiblen Charakter[1] haben, der allein durch den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft zutage tritt. Dadurch, daß Kant unter der Vernunft in einem Geschöpf das Vermögen versteht, "die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern"[2], kann er diese Vernunft mit Recht für ein ursprünglichesMerkmal des Menschen halten, das vom Instinkt wesentlich verschieden ist. Den Instinkt definiert Kant als ein gefühltes Bedürfnis, "etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat"[3].

Nach Kant enthält die Vernunft im weiteren Sinne — deren Vermögen "die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt"[4]— den Verstand und die Vernunft im engeren Sinne. Verstand und Vernunft im engeren Sinne machen das obere Erkenntnisvermögen aus[5]: der Verstand ist ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen, da er — im Gegensatz zur Rezeptivität der sinnlichen Eindrücke, mit denen zusammen er erst Erkenntnis gibt — "die Spontaneität der Begriffe"[6] darbietet; die Vernunft im engeren Sinne ist "das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien"[7] und "geht niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben"[8]. Der Mensch als Träger der Vernunft im weiteren

1) s. a.a.O., AA VII 324.

2) G. i. weltbürg. Abs. 2. Satz, AA VIII 18.

3) Rel. 1. St. II. Anm., AA VI 29.

4) KrV Einl. VII, AA III 43.

5) s. Anthr. 1. T. §40, AA VII 196.

6) KrV tr. Log. Einl. I, AA III 74.

7) a.a.O., tr. Dial. Einl. IIA, AA III 239.

8) a.a.O., und vgl. ibid. tr. Dial. Anh. V. d. regulativen Gebrauch ..., AA III 427.

Sinne steht allen übrigen bloß zur Sinnenwelt gehörenden Naturwesen gegenüber, die ausnahmslos durch die sinnlichen Bestimmungen bedingt und notwendigerweise dem allgemeinen Naturgesetz unterworfen sind. Eben diese Selbsttätigkeit der Vernunft im weiteren Sinne führt den Menschen zu einer von der Sinnenwelt unterschiedenen intelligiblen Welt, d.i. Verstandeswelt. Mithin ist der Mensch einerseits als "Tiermensch"[1] zwar ein Sinnenwesen, andererseits als "Vernunftmensch"[2] ein vernünftiges Wesen, wenn er auch kein rein vernünftiges Wesen ist.

Daher unterliegt der Mensch (als homo phaenomenon) als mit physischen Bestimmungen behaftetes Subjekt — wie andere Sinnenwesen — dem Naturgesetz, sofern er als Gegenstand der möglichen Erfahrung erkennbar ist. Der Mensch ist aber auch "nach seiner Menschheit, als (...) Persönlichkeit (homo noumenon)"[3] von allen empirischen Bestimmungen frei, wenn er sich als ein der sittlichen Gesetzgebung fähiges Verstandeswesen denkt; insofern ist er auch vom Naturgesetz unabhängig. Denn der Gebrauch des Verstandes ist stets und ständig empirisch mitbedingt, mit dem der Sinnlichkeit verbunden, dadurch das im Raum und Zeit gegebene Mannigfaltige unter die synthetische Einheit der Apperzeption gebracht werden kann. Dagegen stellt die Vernunft im engeren Sinne ihre reine Selbsttätigkeit dar, indem sie weit über alles Sinnliche hinausgeht, vor dem das Übersinnliche unumgänglich den Vorrang hat; sie hat vom letzteren zwar keine theoretisch-dogmatische Erkenntnis, gibt aber doch eine praktisch-dogmatische Bestimmung, weil der Mensch an sich selbst ein nichtsinniches, reflektieren-könnendes Wesen ist[4]. "... diese Überlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den

1) MST §11, AA VI 435.

2) a.a.O.

3) MSR Einl. Einteilung der MS II, AA VI 239.

4) vgl. Fortschr. d. Metaph. 1. Abt. 3. Stadium, AA XX 293ff.

sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, ob dieser zwar in seinen Augen Alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt"[1].

Auf der anderen Seite zeigt Kant auch den Antagonismus in der menschlichen Natur. d.i. die ungesellige Geselligkeit:

> "Der Mensch hat eine Neigung sich zu vergesellschaften: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d.i. die Entwickelung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu vereinzelnen (isoliren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist".

Daraus folgt, daß dieser Antagonismus beim Menschen zwei sich einander ausschließende Bestimmungen darstellt, d.h. Geselligkeit und Ungeselligkeit, welche beide jederzeit zufällig, mithin empirisch sind. Der Mensch als vernünftiges Wesen darf sich nicht irgendeiner der beiden Bestimmungen überlassen, da jede davon im äußersten Fall die Menschengattung entweder zu einer absolut totalitären Gesellschaft oder zu einem völlig anarchistischen Zustand führen würde, und wo es dann je nachdem weder Freiheit noch Sicherheit gäbe. Ein Ausgleich für diesen Antagonismus zwischen Geselligkeit und Ungeselligkeit ist nur durch die Gesetzgebung der reinen Vernunft zu schaffen, damit "die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze

---

1) Str. d. Fak. 1. Abs. Allg. Anm., AA VII 58f.
2) G. i. Weltbürg. Abs. 4. Satz, AA VIII 20f.

bestehen"[1] und dadurch eine bürgerliche Gesellschaft auch gegründet werden kann, in welcher einerseits dem Individuum genug Spielraum bleibt, andererseits ein rechtliches Verhältnis der äußeren praktischen Beziehungen der sich untereinander in dieser Gesellschaft vereinigenden Individuen besteht.

1) MSR Einl. §C, AA VI 230.

2. Die Idee überhaupt

So wie Kant den Ausdruck "Kategorie" (den reinen Verstandesbegriff) von Aristoteles entleiht, führt die Benennung "Idee" als reiner Vernunftbegriff in der Kantischen Philosophie auf Platon zurück, wenngleich Kant den beiden Terminis eine transzendentale Bedeutung verleiht. Denn Kant hält es für unberechtigt, daß sich Platon des Terminus "Idee" sowohl im theoretischen als auch im praktischen Gebiet bedient, obwohl doch Platon unter der Idee als dem Urbild der Dinge dasjenige versteht, welches nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern sogar zugleich über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Da es in der Erfahrung nichts mit der Idee Kongruierendes gibt, scheint die Idee nach Kant für unsere theoretische Erkenntnis transzendent zu sein. Nach Kant ist die Idee nicht als "constitutives Prinzip", sondern bloß als "regulatives Prinzip" anzusehen. In praktischer Hinsicht kann die Idee der Freiheit z.B. durch den kategorischen Imperativ in concreto gegeben werden.

Kant hat die Idee im Bezug auf alle andere Arten von Vorstellung folgendermaßen bestimmt:

> "Unter ihr (sc. Vorstellung überhaupt, repraesentatio) steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung

(sensatio), eine objektive Perception ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat..., heißt Notio (sc. Kategorie). Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff"[1].

Also ist zu bemerken, daß sich die Ideen von den Kategorien, obwohl diese beiden Gruppen gleichermaßen reine Begriffe sind, dadurch unterscheiden, daß jene über alles Empirische hinaus und lediglich auf den ganzen Verstandesgebrauch abzielen, um die Einheit des Verstandes womöglich zum Unbedingten fortzusetzen, während die Kategorien nur innerhalb der möglichen Erfahrung, unter empirischen Bedingungen, gebraucht werden können.

Denn die reine Vernunft schafft sich notwendigerweise die Ideen, um einem gegebenen Bedingten durch Prosyllogismen eine absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen zu geben. Wie Kant die Tafel der Kategorien aus den logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes ableitet, so entwickelt er, von den drei Funktionen der Vernunftschlüsse ausgehend, insofern dadurch ein Regressus in der Reihe der Bedingungen der gegebenen Erscheinungen stattfindet, das System der Ideen:[2]

1) die psychologische Idee, d.i. die von der Unsterblichkeit der Seele als Unbedingtes der kategorischen Synthesis in

1) KrV tr. Dial. 1. B. 1. Abs., AA III 250.
2) s. ibid. 2. Abs., AA III 251.

einem denkenden Subjekt;
2) die kosmologische Idee, d.i. die von der Freiheit des Willens als Unbedingtes der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe der Weltveränderungen;
3) die theologische Idee, d.i. die vom Dasein Gottes als Unbedingtes der disjunktiven Synthesis der Teile aller Gegenstände des Denkens überhaupt.

Da die Ideen einerseits aller Erfahrung vorausgehen, insofern sie ihren Ursprung ausschließlich in der reinen Vernunft haben, und andererseits gleichwohl die Erfahrung überhaupt erst möglich machen, insofern sie dem Verstand als Kanon seines richtigen Gebrauchs dienen, heißen sie transzendentale Ideen.

Eben darum, weil der Gegenstand der Ideen niemals in der Erfahrung vollständig angetroffen wird, können sie nicht — wie die Kategorien — konstitutive Grundsätze für unseren Verstandesgebrauch, sondern nur die regulativen Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt zur Verfügung stellen. Denn nach Kant sind die Ideen zwar "für das speculative Erkenntniß über schwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten"[1]. In praktischer Hinsicht beweist Freiheit als die einzige der Ideen aber doch ihre unbestreitbare Realität, im Anschluß daran auch die beiden anderen Ideen, dadurch daß Freiheit des Willens die ratio essendi des moralischen Gesetzes ist, dessen Bewußtsein schlechterdings ein Faktum der Vernunft darstellt. "Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so fern es allein durch Freiheit möglich ist"[2]. Und im höchsten Gut

1) Ende a. D., AA VIII 332.
2) Was heißt: S. i. D. or.?, AA VIII 139.

als alleinigen Gegenstand des reinen Willens sind "Sittlichkeit" und "Glückseligkeit" nach Kant notwendig a priori verbunden. Weil wir als endliche, vernünftige Wesen uns dem höchsten Gut (als dem notwendigen Zweck eines durch das Sittengesetz bestimmten Willens) allein in einem ins Unendliche gehenden Progreß nähern können, ist die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen. Dagegen ist das Dasein Gottes auch ein unentbehrlicher Begriff der reinen praktischen Vernunft, der den scheinbaren Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit zu einer Harmonie führen kann. Also bezeichnet Kant Freiheit als "den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems" der Ideen.[1)]

1) KpV Vorrede, AA V 3.

3. Die sittliche Freiheit als höchstes Prinzip in der praktischen Philosophie Kants

Die Vernunfterkenntnis (cognitio ex principiis), welche sich von der "historischen" Erkenntnis (cognitio ex datis) unterscheidet, zerfällt in zwei Wissenschaften: erstens in die Philosophie, wenn sie die Erkenntnis a priori "aus Begriffen", mithin diskursiv ist; zweitens in die Mathematik, wenn sie die Erkenntnis "aus der Construktion der Begriffe" und darum intuitiv ist, weil sie ihre Begriffe in reiner Anschauung konstruiert[1]. Philosophie als "Gesetzgebung der menschlichen Vernunft"[2] spaltet sich wiederum in die theoretische Philosophie, insofern die Gesetzgebung durch Naturbegriffe durch den Verstand, und in die praktische, insofern die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff von der Vernunft erfolgt.[3] So wie die theoretische Philosophie das Naturgesetz denkt, nach dem alles wirklich der Zeit nach kausal geschieht, so muß die praktische Philosophie, auf den Willen des Menschen gerichtet, das Sittengesetz bestimmen, nach dem alles unbedingt geschehen soll, weil der Mensch als vernünftiges Wesen zwar nicht wie andere Sinnenwesen dem Naturgesetz unterworfen ist, trotzdem aber auch ein Gesetz haben soll, das dem endlichen, vernünftigen Wesen zur Bestimmung seines Willens dient, damit er nicht in die Gefahr der Gesetzlosigkeit gerät, "da selbst die Kräfte frei handelnder Wesen in der Verknüpfung mit dem Übrigen des Universum nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind"[4].

---

1) s. KrV tr. Meth. 3. H., AA III 540f. und a.a.O., tr. Meth. 1. H. 1. Abs., AA III 469.

2) a.a.O., tr. Meth. 3. H., AA III 543.

3) s. KU Einl. I und III, AA V 171 u. 174.

4) Beweisgr. Gottes 2. Abt. 4. Btr. 1, AA II 111.

Kant geht nämlich vom Begriff der Kausalität aus, wonach "alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraussetzt, auf dem es unausbleiblich nach einer Regel folgt. (...) Also ist die Kausalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kausalität, dieser eben so einen noch älteren voraussetzt usw."[1] Es würde eo ipso gar keinen ersten Anfang der Weltbegebenheiten geben, wenn alle Kausalität nur nach dem Naturgesetz möglich wäre. Um diese Reihenfolge der Erscheinungen vollständig zu machen, ist eine absolute Spontaneität der Ursachen, d.i. transzendentale Freiheit, anzunehmen, welche eine ganz andere Art von Kausalität als die der Natursache ist. Daraus ergibt sich eine Antinomie der reinen Vernunft, weil einerseits die Annahme der Kausalität der Freiheit die strenge Naturnotwendigkeit in den Erscheinungen vertilgen würde, d.h. eine neue Reihe von Folgen ohne Rücksicht auf die Naturbestimmtheit anfangen würde, andererseits die in der Zeit immer bedingte Kausalität eines absoluten Anfangs der Weltveränderungen unfähig wäre, um der Forderung der unbedingten absoluten Totalität der reinen Vernunft Genüge leisten zu können.

Aber diese Antinomie zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit stützt sich nur auf einen bloßen Schein; nämlich auf den Schein, daß die Sinnenwelt die einzige mögliche Welt sei. Aber durch das Faktum der Vernunft ist dargetan, daß der Mensch als vernünftiges Wesen — das ein rein geistiges, mithin nichtsinnliches Vermögen hat, "durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt"[2] — auch zu einer von der Sinnenwelt unterschiedenen intelligiblen Welt gehört, daß also dieses vernünftige Wesen zwei Standpunkte der Selbstbetrachtung hat: "einmal, so fern

1) KrV tr. Dial. 2.B. 2. H. 2. Abs., AA III 308.

2) KrV tr. Dial. 2. B 2. H. 9. Abs. Erläuterung der kosmolog. Idee ..., AA III 374.

es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind"[1]. Gerade auf der — allein dem vernünftigen Wesen als noumenon (Ding an sich) zugestandenen — transzendentalen Freiheit, die sich zwar nicht erkennen, aber doch widerspruchsfrei denken läßt, fußt die sittliche Freiheit, welche ihre sowohl praktische, als auch objektive Realität durch die mit dem Sittengesetz verbundene Tat beweist. Im Gegenteil, wenn es keine Freiheit im praktischen Sinne gäbe, würde das moralische Gesetz auch unvorstellbar sein. Also bezeichnet Kant die sittliche Freiheit als die ratio essendi des moralischen Gesetzes und dieses als die ratio cognoscendi der Freiheit[2].

Die sittliche Freiheit im negativen Sinne ist daher "die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heißt thierisch (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwending macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen"[3]. Dieses Vermögen ist die Kausalität der Vernunft als der bestimmenden Ursache, insofern die reine Vernunft selbst praktisch ist. Also der positive Begriff der sittlichen Freiheit ist "das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber

1) GMS 3. Abs. Von d. Interesse, AA IV 452.
2) s. KpV Vorrede 1. Anm., AA V 4.
3) KrV tr. Dial. 2. b. 2. H. 9. Abs. III, AA III 363f.

nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze"[1].

Denn die reine Vernunft als Vermögen der Prinzipien ist in praktischer Bedeutung ein allgemein gesetzgebendes Vermögen, welches keineswegs durch die Materie, sondern bloß durch die Form der Tauglichkeit der Maxime zum objektiven Gesetz erst möglich ist. Denn die Materie der Maxime, da sie je nach den verschiedenen begehrten Gegenständen immer empirisch, mithin subjektiv ist, kann niemals ein allgemeingültig praktisches Gesetz, sondern höchstens die technisch-praktischen **Regeln** an die Hand geben. Sie sind alle ohne Ausnahme hypothetische Imperative, da sie eben im praktischen Verstande analytische Sätze sind und zur theoretischen Philosophie gehören, darum weil die erforderlichen Mittel, jedesmal wenn irgendein begehrter Zweck schon gesetz ist, sogleich auch nach der Naturnotwendigkeit in demselben gedacht werden. Da alle Materie dem moralisch-praktischen Gesetz entzogen ist, bleibt diesem hingegen nichts anderes übrig, als eine bloße Form zu sein, d.i. das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft (nämlich der kategorische Imperativ): "handele so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"[2]. Deswegen gehört nach Kant unter allen praktischen Prinzipien allein das moralische Gesetz zur praktischen Philosophie, und die sittliche Freiheit als Eigenschaft der reinen praktischen Vernunft kann ohne weiteres als das höchste Prinzip in der praktischen Philosophie Kants betrachtet werden, da "ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei"[3] ist.

---

1) MS Einl. I, AA VI 213f.

2) KpV 1. T. 1. B. 1. H. §7, AA V 30.

3) GMS 3. Abs. Begriff der Freiheit, AA IV 447.

4. Kants reine Rechtslehre als Metaphysik der Freiheit im äußeren Gebrauch

Im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft beweist die sittliche Freiheit ihre objektive Realität, wie oben erwähnt, durch das moralische Gesetz, und dieses kann nur in der Form des kategorischen Imperativs eine intelligible Kausalität, unabhängig von allen pathologischen Bedingungen schlechterdings die Willkür zu bestimmen, und daher auch einen reinen Willen (die reine praktische Vernunft selbst) in uns bestätigen. Denn die Bestimmung der Willkür nach dem moralischen Gesetz ist jederzeit darum eine in einem Sollen ausgedrückte Nötigung, weil die menschliche Willkür nicht heilig, d.i. nicht völlig mit der reinen Vernunft übereinstimmend ist. Aus dieser praktischen Nötigung als moralischer Notwendigkeit entwickelt sich der Begriff der ethischen Pflicht, welcher auf der Idee der Würde eines Vernunftwesens fußt, das der eigenen sittlichen Gesetzgebung fähig ist und deshalb keinem Gesetz gehorcht als dem, das es sich selbst gibt.

Die ethische Pflicht (Tugendpflicht) fordert "an der Handlung objectiv Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber subjectiv Achtung fürs Gesetz"[1], d.h. eine Handlung bloß um des Gesetzes willen zu tun. Solche Übereinstimmung der Handlung mit dem Sittengesetz heißt die Moralität (Sittlichkeit) derselben, wenn diese allein aus Pflicht getan wird. Darüberhinaus gibt es noch eine andere Art von Pflicht, d.i. die juridische Pflicht (Rechtspflicht), welche die Nötigung einer bloß pflichtmäßigen Handlung darbietet, welche Triebfeder diese auch haben mag. Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Sittengesetz ohne Rücksicht auf ihre Triebfeder heißt Legalität (Gesetzmäßigkeit) der Handlung[2].

1) KpV 1. T. 1. B. 3. H., AA V 81.

2) vgl. MS Einl. III. AA VI 219f.

Also umfaßt alle Gesetzgebung der Vernunft zwei Elemente: ein praktisches Gesetz und eine Triebfeder. Das erste Element macht die Handlung, die wenigstens äußerlich geschehen soll, objektiv zur Pflicht; das zweite verknüpft dagegen die Maxime zu dieser Handlung innerlich mit der Vorstellung des Gesetzes. Weil die Handlungen auf jeden Fall äußere sind, zerfällt nun die Gesetzgebung nur bezüglich der Triebfedern in innere (ethische) Gesetzgebung (wenn sie nämlich eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht unbedingt zur Triebfeder macht) und in äußere (juridische) (wenn sie nämlich zwar auch eine Handlung zur Pflicht erklärt, aber doch zugleich eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst erlaubt)[1].

Davon ausgehend teilt Kant seine Sittenlehre, welche einerseits die Lehre der Gesetzgebung durch Freiheit, andererseits auch die Lehre von den Pflichten ist, in zwei Teile ein: einmal in die Rechtslehre, insofern sie die Lehre von den Rechtspflichten oder von der äußeren Gesetzgebung darstellt, zweitens in die Tugendlehre, insofern sie die Lehre von den Tugendpflichten oder von der inneren Gesetzgebung ist. So wie die Sittenlehre die Vernunftgesetze überhaupt zum Gegenstand hat, beschäftigt sich die Rechtslehre mit den äußeren Gesetzen, d.i. Rechtsgesetzen, die nur äußere Handlungen und ihre Legalität betreffen, und mit denen "die Freiheit im äußeren Gebrauche"[2] verbunden ist, während die inneren Gesetze (Tugendgesetze) "die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür"[3] vorschreiben.

Die Rechtslehre als systematische Erkenntnis der apriorischen Prinzipien der Rechtsgesetze ist eine "bloße Rechtswissenschaft (Iurisscientia)", d.i. Metaphysik der Freiheit

---

1) s. a.a.O., AA VI 218ff.

2) a.a.O., Einl. I, AA VI 214.

3) a.a.O.

im äußeren Gebrauch[1]. Diese Vernunftwissenschaft des Rechts als reine Rechtslehre steht jeder empirischen Rechtslehre gegenüber — die ihre Forschungsgegenstände ausschließlich auf die zu einer bestimmten Zeit und an einem gewissen Ort wirklich geltenden, positiven Gesetze beschränkt — und stellt doch zugleich der letzteren die unwandelbaren Prinzipien zur Verfügung, welche den empirischen des positiven Rechts zugrunde liegen, da eine bloß empirische Rechtslehre nicht mehr als ein Kopf wäre, "der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat"[2]. Nach Kant kann die reine Rechtslehre als Lehre des "Naturrechts" angesehen werden, "wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das apriori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird"[3]. Zu diesem Naturrecht gehören zwei ungleiche Rechtsbereiche: erstens das natürliche Recht (das Privatrecht), das schon im Naturzustand verankert ist, zweitens das bürgerliche Recht (das öffentliche Recht), welches erst nach dem Eintritt in die bürgerlilche Gesellschaft zutage tritt und einer allgemeinen Bekanntmachung bedarf, um Geltung erlangen.

1) s. MSR Einl. §A, AA VI 229.
2) a.a.O., Einl. §B, AA VI 230.
3) a.a.O., §36, AA VI 296f.

5. Die Idee des Rechts im strengen Sinne

Der Begriff des Rechts ist kein empirischer, sondern ein reiner Vernunftbegriff, d.h. eine Idee, da er nicht bloß nie von der Erfahrung abgeleitet werden kann, sondern vielmehr ein apriorisches Bewertungskriterium für unser Tun und Lassen an die Hand geben soll. Denn wenn wir uns bemühen, diesen Begriff in der Erfahrung zu suchen, fällt es in die Augen, daß der hierbei gefundene Begriff des Rechts nur die von verschiedenen empirischen Bestimmungen (z.B. biologisch, psychologisch, historisch, ökonomisch usw.) bedingte Gültigkeit hat und daher zu einem allgemeinen Prinzip für die äußere Gesetzgebung unserer Willkür untauglich ist. Alles, was in der Erfahrung betreffs menschlicher Handlung geschieht, ist nichts anders als in der Erscheinung nach dem Naturgesetz notwendig bestimmte Wirkung, die unvermeidlich mit einer unendlichen Kausalkette verknüpft ist und von welcher ausgehend kein praktisches Wissen — d.i. systematische Wissenschaft der Gesetzgebung der reinen Vernunft durch die Freiheit — erworben werden kann. Denn Freiheit als das gesetzgebende Vermögen der Vernunft kann niemals durch die Erfahrung und die aus ihr gezogenen empirischen Prinzipien, sondern, insofern Freiheit das Übersinnliche in uns besagt, allein durch den kategorischen Imperativ erkannt werden, "welcher ein pflichtgebietender Satz (hervorgehoben v. mir) ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann"[1].

Dem kategorischen Imperativ entspringt das Rechtsgesetz, sofern dieser eine bloß pflichtmäßige Handlung schlechthin vorschreibt, damit sich die Freiheit eines jeden äußerlich mit der jedes anderen vereinbaren läßt. Eben diese Freiheit im äußeren Gebrauch stellt den Begriff des

---

1) MSR Einteilung der MS I, AA VI 239.

Rechts dar, welcher — wie der Begriff der Freiheit — seinen Ursprung ausschließlich in der reinen praktischen Vernunft hat. Kant definiert das Recht als den "Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann"[1]. Denn der Mensch ist von Geburt an schon durch das natürliche Bedürfnis, danach noch durch die zunehmend komplizierteren Zusammenhänge des kulturellen Lebens dazu gezwungen, mit seinesgleichen Kontakt aufzunehmen, um einerseits sich erhalten, andererseits seine Naturanlagen entfalten zu können. Aber die menschliche Willkür ist durch die sinnlichen Neigungen affiziert, je nach ihrem eigenen Interesse zu streben, so daß die nebeneinander lebenden Menschen in Konflikt geraten können. Dies ist der Forderung der reinen praktischen Vernunft nach einem friedlichen Zustand zuwider, unter dem die Handlung eines jeden Vernunftswesens mit der Freiheit jedes anderen nach einem praktischen Gesetz zusammen bestehen kann. Gerade in dieser Forderung liegt der Ursprung des Rechts als eines notwendigen Begriffs von jedem sich in einer Gemeinschaft befindenden Vernunftswesen. Da das Recht lediglich das äußere, praktische Verhältnis der Willkür eines moralischen Subjekts zu der des anderen betrifft, insofern ihre Handlungen aufeinander Einfluß haben können, ist das Recht ein "reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen"[2].

Weil das Rechtsgesetz nur eine bloß pflichtmäßige Handlung — ohne Rücksicht auf ihre Triebfeder — fordert, damit niemand äußerlich vom anderen lädiert werden kann, bedeutet das Recht nichts anders als ein "moralisches Minimum", welches eine vollkommene, d.i. erzwingbare, Pflicht gebietet.

---

1) a.a.O., Einl. §B, AA VI 230.

2) a.a.O,, §6, AA VI 249.

Nämlich "wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft"[1]. Also ist die Befugnis zu zwingen notwendig in dem Begriff des Rechts im strengen Sinne enthalten, unter dem Kant auch "die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges"[2] versteht. Daraus folgt, daß "alle Rechtsgesetze auf Zwangsrechte ausgehen, und schlechthin negativ (hervorgehoben v. mir) sind, ... Sie (sc. die Rechtsgesetze) bestehen nämlich darin, daß sie keinen Erwerb (mithin keinen Zweck und Materie) bey sich führen, sondern nur eine Beraubung des Meinigen verhindern"[3]. Daher kann man die Charakteristika der Idee des Rechts im strengen Sinne so bestimmen:

1) Apriorität, insofern das Recht ausschließlich aus der reinen praktischen Vernunft entspringt;
2) Äußerlichkeit, insofern es mit der inneren Gesinnung nichts zu tun hat, sondern den äußeren Gebrauch der Freiheit besagt;
3) Zwang, insofern das Recht und die Befugnis zu zwingen einerlei bedeuten;
4) Negativität, insofern es keine Zwecksetzung einschließt.

In der reinen Rechtslehre hat Kant das Recht überhaupt als Naturrecht, welches dem positiven Recht gegenübersteht,

---

1) a.a.O., Einl. §D, AA VI 231 u. vgl. Prol. §58 Anm., AA IV 357f.
2) MSR Einl. §E, AA VI 232.
3) MS Vigilantius §25, AA XXVII 2/1 526.

folgenderweise eingeteilt:

Das Naturrecht

I) das natürliche Recht (das Privatrecht)
   i) das angeborene Recht
   ii) das erworbene Recht

II) das bürgerliche Recht (das öffentliche Recht)
   i) das Staatsrecht
   ii) das Völkerrecht
   iii) das Weltbürgerrecht

Denn das Naturrecht — da es auf lauter Prinzipien a priori der reinen Vernunft fußt — ist einerseits völlig vom positiven Recht unabhängig, andererseits doch zugleich ein Prüfstein für die Legitimität des letzteren. Und das Wesen des Naturrechts gründet sich auf das natürliche Recht, welches im Naturzustand schon besteht. Darunter fallen angeborenes und erworbenes Recht. Das erste geht auf das innere Mein und Dein und bestimmt nicht den äußeren rechtlichen Akt, weil es jedem vernünftigen Wesen von Natur aus zusteht. Das zweite fordert dagegen einen rechtlichen Akt, um das äußere Mein und Dein zu erwerben. Dieses äußere Recht kann nach Kant auf drei Weisen erworben werden: nämlich

a) "Sachenrecht" (ius reale), welches sich auf das dingliche Mein und Dein bezieht;
b) "persönliches Recht" (ius personale), d.i. durch einen Vertrag die Willkür eines anderen an eine bestimmte Leistung zu binden, und
c) "auf dingliche Art persönliches Recht" (ius realiter personale), welches das Hauswesen betrifft und in "Ehe-recht", "Elternrecht" und "Hausherrenrecht" gegliedert ist.

Aber das natürliche Recht überhaupt gilt im Naturzustand nur provisorisch, weil das Seine nicht ohne Anwendung der Privatgewalt gesichert werden könnte. Dieser Zustand des Kriegs aller gegen alle ist allein durch die

Hervorbringung eines an das öffentliche Recht zu bindenden bürgerlichen Zustands zu überwinden, unter welchem jedem das Seine peremtorisch bestimmt wird. Dieser rechtliche Zustand ist vollständig in drei unumgängliche Stufen aufzuteilen, insofern wir die Unterteilung des öffentlichen Rechts in Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht mit der Tafel der Kategorien (der Quantität nach), d.i. Einheit, Vielheit und Allheit, in Parallele stellen.

Kap. III DAS QUELLENMATERIAL ZU KANTS LEHRE VOM MENSCHENRECHT

Im ersten Kapitel wurden die neuzeitlichen Naturrechtslehren bis Christian Wolff im Hinblick auf den Menschenrechtsgedanken dargestellt. Obgleich ich mich dabei grundsätzlich auf das deutschsprachige Gebiet beschränkt habe, kann ich sagen, daß die grundlegenden Ideen der gegenwärtigen Demokratie — d.s. Volkssouveränität, Staatsvertrag und Rechtsstaatlichkeit — doch schon in den Naturrechtslehren von Vasquez, Althusius u.a. enthalten sind. Trotzdem kann aber auch niemand die Bedeutung der Staatsrechtsgedanken von John Locke (1632-1704), Charles de Secondat Montesquieu (1689-1755) und Jean Jacques Rousseau (1712-78) in Abrede stellen, welche viele öffentlich-rechtliche Grundsätze, z.B. die vom Mehrheitsprinzip, von der Gewaltenteilung und vom allgemeinen Willen, begründet haben. Ob, und wenn ja, inwiefern diese Ideen bzw. Grundsätze ihre eigenen Stellen in der Rechtsphilosophie des genialen Philosophen von Königsberg neu finden konnten, werde ich in den folgenden Kapiteln behandeln.

Nun ist jedoch zunächst zu fragen, was das Menschenrecht überhaupt in der Rechtsphilosophie Kants eigentlich bedeutet. Bekanntlich beschwert man sich, daß Kant das Problem des Menschenrechts nur sehr verstreut und knapp in Spätwerken abgehandelt hat, d.s. "Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks" (1785), "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793), "Zum ewigen Frieden" (1795), "Die Metaphysik der Sitten, erster Teil, Methaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" (1797), und "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen" (1797). Es sind meistens kleinere Schriften. In dem einzigen einschlägigen Hauptwerk "Die Metaphysik der Sitten" wurde das Menschenrecht "trotz seiner Fundamentalität nur

kurz ... abgehandelt"[1]. Metzger hat sogar deswegen behauptet, "daß — zufolge des Ausfalls jener Lehre vom "inneren Recht" — das erste grundlegende Kapitel der Kantischen Rechtslehre, welches den Begriff der "Person", des Rechtssubjekts als solchen, und dessen "angeborene", d.h. der Persönlichkeit logisch inhärierende Rechte hätte feststellen und begründen sollen, nicht vorhanden ist"[2]. Diese Behauptung Metzgers ist nicht völlig grundlos, wenn man einmal einen Blick auf die Tatsache wirft, daß Kant in seinen Druckschriften insgesamt nur neunmal den Terminus "Menschenrecht" gebraucht und überdies niemals den geringsten Versuch gemacht hat, diesen Begriff präzise zu bestimmen. Dies soll durch folgende Zitate bestätigt werden:

1) "... Thätigkeit und Cultur, deren größtmöglicher Grad nur das Product einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann "[3],
2) " ... nicht die (sc. Ungleichheit) der Naturgaben oder Glücksgüter, sondern des allgemeinen Menschenrechts ..."[4],
3) "... reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechts gemäß ..."[5],
4) "... was durch Vernunft unmittelbar Achtung abgenöthigt (wie das Menschenrecht) ..."[6],
5) "... in vorsetzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menschenrechte ..."[7],

---

1) Ritter, Christian: Immanuel Kant, in Stolleis, Michael, (Hg.), Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1977, S. 278.

2) Metzger, Wilhelm, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Heidelberg 1917, S.88.

3) Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, AA VIII 64.30-33.

4) Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, AA VIII 117.41-42.

5) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 290.23-24.

6) a.a.O., AA VIII 306.28-29.

7) Gemeinspruch 3. Abs., AA VIII 307.18-19.

6) "... so ist die Idee eines Weltbürgerrechts ... eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden ..."[1],
7) "... die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele ..."[2],
8) "... die (sc. Zunftgenossenschaft) ... dem allgemeinen Menschenrechte ... nicht Abbruch thun darf"[3], und
9) "... daß es (sc. das Verdienst) gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte"[4].

Hieraus läßt sich kaum feststellen, was Kant unter dem Terminus "Menschenrecht" eigentlich verstanden hat. Trotzdem darf niemand folgern, daß das Menschenrecht in der Rechtsphilosophie Kants nur von geringer Bedeutung sei. Denn Kant hat vom Menschenrecht noch in vielen anderen Ausdrücken gesprochen, wie folgenden:

1) das ursprüngliche Recht der menschlichen Vernunft[5],
2) die heiligen Rechte der Menschheit[6],
3) unveräußerliches Recht (ius personalissimum) oder angeborenes Recht in seiner eigenen Person[7],
4) Recht der Menschheit in unserer eigenen Person[8],
5) die angeborenen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte[9],

---

1) Frieden 2. Abs., AA VIII 360.4-7.
2) MSR §49 Allg. Anm., AA VI 321.16.
3) MSR Anhang erl. Bem., AA VI 370.4-6.
4) MST §31, AA VI 454.17-18.
5) KrV Methodenlehre, AA III 492.14-15.
6) W. i. Aufklär.?, AA VIII 39.36.
7) Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, AA VIII 86.23-24 u. 34-35.
8) Frieden 1. Abs., AA VIII 345.10-11.
9) a.a.O., 2. Abs., AA VIII 350.23-24.

6) Freiheit als das angeborene Recht oder das ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht[1].

Es wurde aber, wie schon erwähnt, das Problem des Menschenrechts von Kant in seinen Werken, auch in den "Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" (als MAdR abgekürzt zitiert), nur sehr knapp abgehandelt, so daß viele Fragen der Rechtsphilosophie Kants noch unbeantwortet sind. Kant machte z.B. manchmal auch Gebrauch von dem anderen Terminus "das Recht der Menschen", welcher meistens für ein Synonym von "Menschenrecht" gehalten wird. Dennoch hat er "das Recht der Menschen" in der "Metaphysik der Sitten" mindestens dreimal vom "Recht der Menschheit" unterschieden[2]. Daraus ergibt sich nun die Frage, auf welches der beiden Rechte sich nach Kant das Menschenrecht überhaupt bezieht. Und es läßt sich auch erklären, warum heutzutage in der Forschung über die Kantische Rechtsphilosophie noch ein allgemeines Mißverständnis über das Verhältnis des Menschenrechts zur Idee des strikten Rechts herrscht. Denn daß das Menschenrecht auch die Bezeichnung "Recht" trägt, führt zwar zur Ansicht, der Begriff des Menschenrechts sei nur ein Unterbegriff des Begriffs vom Recht, indem ein neuer Faktor "Mensch" dem Oberbegriff "Recht" hierbei zugefügt wird. Nur muß man darauf aufmerksam machen, daß das strikte bzw. enge Recht, obgleich es maßgebend sowohl für das Privatrecht als auch für das öffentliche Recht, nach Kant doch nur durch den noumenalen Charakter des Menschen als Trägers der reinen praktischen Vernunft begründet werden kann.

Der Begriff des Rechts wird in den MAdR folgendermaßen verstanden:

---

1) MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.27-32.

2) s. MSR Einteilung der MS II, AA VI 240; MSR §17, AA VI 270.21; und MST Einl. VII, AA VI 390.33-34.

a) als eine objektive Norm der Ordnung der menschlichen Gesellschaft, sofern das Recht den Inbegriff der Bedingungen besagt, "unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann"[1];

b) als ein subjektives Vermögen, andere zu verpflichten, sofern das Recht "als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwangs vorgestelllt werden kann"[2].

In beiden Fällen beschränkt sich Kant einerseits auf "das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere (hervorgehoben v. mir), sofern ihre Handlungen als facta aufeinander ... Einfluß haben können"[3] und versucht andererseits, so meinen die meisten Forscher, dem Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung gemäß, das rechtliche Verhältnis menschlicher Handlungen zu bestimmen[4]. Also gilt das strikte Recht als Zwangsrecht nur für das äußere Verhältnis der Willkür einer Person auf die Willkür einer anderen. Dies stellt gerade das Recht im strengen Sinne dar, welches auch als "das völlig äußere" Recht bezeichnet werden kann[5].

Trotzdem ist diese Idee des völlig äußeren Rechts nach Kant weder die einzige Form des Rechtlichen noch das höchste Prinzip seiner Rechtslehre. Denn, obwohl er seit langer Zeit das Verbot "neminem laede" für das höchste Prinzip des Rechts einerseits und die Forderung "honeste vive" für das des Ethos andererseits hielt[6], hat Kant in den MAdR seine Auf-

1) MSR Einl. §B, AA VI 230.24-26.
2) a.a.O., §E, AA VI 232.2-5.
3) a.a.O., §B, AA VI 230.9-11.
4) s. a.a.O., §E, AA VI 232.35; u. Prol. §58 Anm., AA IV 357f.
5) MSR Einl. §E, AA VI 232.17.
6) Praktische Philosophie Powalski, AA XXVII 1.144; Natur-

fassung wesentlich geändert, so daß die Forderung "honeste vive" hier nicht mehr als tugendhafte Ehrbarkeit, sondern als "rechtliche Ehrbarkeit (honestas iuridica)" interpretiert wird, und mithin, neben der äußeren Rechtspflicht, die innere Rechtspflicht, d.h. Rechtspflicht gegen sich selbst, — welche "als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden" soll — auch in die Rechtslehre eingeführt wird[1].

Um die wegweisende Wendung verständlich machen zu können, erscheint es als erforderlich, Kants handschriftlichen Nachlaß zur Moral- und Rechtsphilosophie und die erhaltenen diesbezüglichen Nachschriften seiner Vorlesungen mit in diese Untersuchung einzubeziehen, und zwar mit besonderer Rücksicht darauf, wie Kant zu verschiedener Zeit

a) die drei Formeln Ulpians, d.s. "neminem laede", "suum cuique tribue" und "honeste vive",
b) die Rechtspflicht gegen sich selbst, und
c) die Grenzen zwischen Recht und Ethos

verstanden hat, welche zusammen meines Erachtens als Schlüssel zur Interpretation des Kantischen Menschenrechtsgedankens dienen. Denn in den MAdR hat Kant ausdrücklich die Forderung "honeste vive" als Prinzip der inneren Rechtspflichten angesehen, was als unvereinbar erscheint damit, daß er eben in den MAdR die "Äußerlichkeit" für das Kennzeichen der Rechtspflichten überhaupt, d.i. "Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung", hervorgehoben hat[2]. Hieraus ergibt sich die Frage, ob, und wenn ja, inwieweit sich die innere Rechtspflicht von den bloß ethischen Pflichten unterscheiden läßt, wenn der Begriff von dieser Art Rechtspflichten überhaupt möglich ist, m.a.W. nach welchem Kriterium man eine deutliche

recht Feyerabend, AA XXVII 2/2, 1336f.; Moral Mrongovius II, AA XXIX 1/1, 631f.; und MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 527.

1) s. MSR Einteilung der RL A, AA VI 236.24-25 u. 29-30.

2) MSR Einl. in die MS III, AA VI 219.17-18.

Grenze zwischen Recht und Ethos ziehen kann.

Dies ist auch der Grund, weshalb Ritter gezeigt hat, daß die "Grundgedanken — die in der MdS fast nur verborgen enthalten sind, wie etwa der Gedanken des "Rechts der Menschheit" — nicht in den Blick kommen, wenn man Kants Rechtsdenken nur von der MdS her betrachtet. Aber auch die MdS selbst gewinnt auf dem Hintergrund der Entwicklung des kantischen Rechtsdenkens schärfere Umrisse. Die frühen Quellen ermöglichen eine authentische kantische Interpretation der MdS"[1]. Aber im Gegensatz zu Ritter beschränke ich mich nicht auf die frühen Quellen bis 1775. Denn mit diesen allein ist niemand in der Lage, die "Metaphyik der Sitten" im Sinne Kants zu interpretieren, weil eben diese Hauptschrift Kants erst im Jahre 1797, d.h. doch: erst 22 Jahre später, erschienen ist. Stellte man die Möglichkeit der Weiterentwicklung des Kantischen Rechtsdenkens während dieser 22 Jahre in Abrede, würde sich die grundlegende Annahme Ritters widersprechen, daß die MdS "auf dem Hintergrund der Entwicklung des kantischen Rechtsdenkens schärfere Umrisse " gewinne. Also werde ich in diesem Kapitel in Ansehung der Kantischen Lehre des Menschenrechts hauptsächlich folgendes behandeln:

1) den handschriftlichen Nachlaß zur Moral- und Rechtsphilosophie in den 60er und 70er Jahren,
2) Kants Vorlesungsnachschriften über Moralphilosophie und die Naturrechtsvorlesung in der Nachschrift von Feyerabend (1784),
3) Kants Vorlesung über die Metaphysik der Sitten in der Nachschrift von Vigilantius (1793/94),
4) Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten in den 90er Jahren.

---

1) Ritter, Christian, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, Frankfurt/M 1971, S. 20.

Einige Vorbemerkungen zu diesen Quellentexten:

zu 3): Zu den Nach- oder Mitschriften der Kantischen Vorlesungen über Moralphilosophie gehören nach der Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften sechs Vorlesungshefte, nämlich "Praktische Philosophie Herder" (1762-64), "Praktische Philosophie Powalski" (1776/7), "Moralphilosophie Collins", "Moral Mrongovius", "Moral Mrongovius II" und "Metaphysik der Sitten Vigilantius". Außerdem hat Paul Menzer auch "Eine Vorlesung Kants über Ethik" (Berlin 1924) herausgegeben. Jedes dieser Vorlesungshefte, mit Ausnahme von "Moral Mrongovius II", enthält zwei Teile: einen allgemeinen Teil und einen besonderen Teil. Obzwar Kant im allgemeinen Teil die gemeinsamen Gegenstände von Recht und Ethos behandelt hat, gab es doch kein selbständiges Kapitel für die Rechtslehre, während der besondere Teil ausschließlich der Ethik im engeren Sinne vorbehalten blieb. Im Gegensatz zu den anderen Vorlesungsnachschriften soll die "Metaphysik der Sitten Vigilantius" gesondert behandelt werden. Abgesehen davon, daß ihr Inhalt "nicht nur von größter Bedeutung für die Schrift von 1797, sondern auch als Endgestalt der Ethikvorlesung" gilt[1)], ging Kant wohl nirgendwo anders als in der von Vigilantius mitgeschriebenen Vorlesung auf das Problem des Menschenrechts ein, so daß diese als Ergänzung zur Interpretation des Menschenrechtsgedankens in den MAdR dienen kann.

zu 2): Ich ziehe den Nachschriften von Collins und von Mrongovius hier die von Menzer herausgegebene Ethikvorlesung vor, wenn es nötig ist, die Vorlesungsnachschriften über Moralphilosophie in der ersten Hälfte der 80er Jahre zu berücksichtigen. Denn die "Moral Mrongovius (1781/2) wurde zusammen mit der

---

1) Lehmann, Gerhard, Einleitung zur Edition der Vorlesungen über Moralphilosophie, AA XXVII 2/2, 1045.

"Philosophia practica universalis Brauer" (1780) und den "Vorlesungen über die philosophische Moral Kutzner" (1780/1) von Menzer für die Herstellung des Textes der Ethikvorlesung benutzt. "Die Vergleichung der Handschriften untereinander", so zeigt Menzer, "ergab dann eine meist wörtliche Übereinstimmung des Textes in den drei Heften. Diese Erscheinung kann nur durch die Annahme eines gemeinsamen Urtextes erklärt werden"[1]. Eben diese "meist wörtliche Übereinstimmung" besteht auch mit der "Moralphilosophie Collins". Darüberhinaus weist die Collins-Nachschrift an entscheidender Stelle[2] gegenüber der "Moral Mrongovius" eine große Lücke auf, die länger als vier Seiten[3] ist[4]. Außerdem ist die Vorlesungsmitschrift "Naturrecht Feyerabend", wie die Vigilantius-Mitschrift, auch selbständig zu behandeln, da sie die einzige, uns heute noch zugängliche Vorlesungsmitschrift ist, in der sich Kant lediglich mit der Rechtslehre beschäftigt hat.

zu 4): Die sogenannten "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" als Kants eigenhändige Schreiben — im Gegensatz zu den Vorlesungsmitschriften, deren Zuverlässigkeit man sicher in Frage stellen kann — liefern den unbezweifelbaren Beweis dafür, welche Stellung zum Problem des Menschenrechts Kant im Entwicklungsprozeß seines Rechtsdenkens wirklich eingenommen hat. Denn wenn man sich den "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" zuwendet, "so erweist sich die systematische Zuordnung der Texte zum Druck als außerordentlich fruchtbar:

---

1) Menzer, Paul (Hg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924, Einleitung, S.325.

2) AA XXVII 1, 278.13.

3) AA XXVII 2/2, 1425.32-1429.34.

4) vgl. Oberer, Hariolf, Rezension zu Kants Gesammelten Schriften Bd. XXVII, in: Philsophischer Literaturanzeiger, Bd. 36, Heft 3, 1983, S.222.

zeigt sie doch, mit welcher Ausführlichkeit Kant auch solche Teile (hervorgehoben v. mir) bearbeitet hatte, die er im Texte wesentlich verkürzte, und gibt sie doch für diese Teile (hervorgehoben v. mir) eine authentische Interpretation, wie sie besser nicht gewünscht werden kann"[1]. Zu diesen Teilen gehört auch die Behandlung des Menschenrechts.

1) Lehmann, Gerhard, Einleitung zur Edition der Vorarbeiten und Nachträge, AA XXIII S. 517.

1. Der handschriftliche Nachlaß zur Moral- und Rechtsphilosophie in den 60er und 70er Jahren

Wie schon erwähnt, bildet die Naturrechtslehre Wolffs und seiner Schule den Ausgangspunkt der Rechtsphilosophie Kants. Denn Kant hielt seit dem Wintersemester 1760/61 die Vorlesung über "Praktische Philosophie" nach dem Werk Baumgartens, d.i. "Initia philosophiae practicae primae" (als "Initia" abgekürzt zitiert, 1760) — welches einen allgemeinen Teil des Naturrechts enthält — und seit 1767 über "Naturrecht" nach Achenwalls "Ius Naturae" (1763). In der Auseinandersetzung mit diesen beiden Vorlesungskompendien hat sich Kant mit der zeitgenössischen Naturrechtslehre beschäftigt, und deshalb umfangreiche Notizen hinterlassen, die — seien es Erläuterungen zu den Werken von Baumgarten bzw. Achenwall oder Reflexionen über dieselben — zuerst von Erich Adickes "im vorläufigen Sinne chronologisch zusammengestellt" und nachher von Friedrich Berger genauer datiert wurden[1]. Hier ist die frühe Auffassung Kants über das Recht, mithin auch die über das Menschenrecht erkennbar, welche im letzten Jahrzehnt mit Hilfe einer weitläufigen und lebhaften Auseinandersetzung mit der Frühgeschichte der Rechtsphilosophie Kants durch zwei Bücher teilweise ans Licht gebracht wurde: Christian Ritters "Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen"[2] und Werner Buschs "Die Enststehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780"[3].

In den sechziger Jahren beruhte Kants Rechtsauffassung grundsätzlich auf seiner Interpretation der "Initia" Baumgartens. Zuerst möchte ich darauf hinweisen, daß Baumgarten die "Praktische Philosophie" in den "Initia" §6 folgendermaßen

---

1) über die Prinzipien der Datierung s. Adickes, Erich, Einl. zur Edition, AA XIV S. XXXVff.

2) Frankfurt/M 1971.

3) Kant-Studien-Ergänzungshefte Nr. 110, Berlin – New York 1979.

definiert:

> "Die (universale) erste praktische Philosophie ist die erste, gegenüber den übrigen praktischen Fächern eigenständige Wissenschaft, enthält aber die gemeinsamen Prinzipien für die meisten von ihnen"[1].

In der Erläuterung dazu hat Kant zum ersten Mal das Naturrecht (Jus naturale) von der Ethik (Ethica) dadurch unterschieden, daß sich das erstere auf die vollkommene Verbindlichkeit (obligationes perfectae) bezieht, hingegen die letztere die unvollkommene Verbindlichkeit (obligationes imperfectae) betrifft[2]. Hier ist zu bemerken, daß Kant zur Zeit der Abfassung der Erläuterung Nr. 6457 schon die Werke Achenwalls kannte, da diese Erläuterung im Hinblick auf die weitere Einteilung des "Ius sociale" (Ius sociale in statu 1. domestico 2. vel civili in statu privato — a) Jus civile: Staatsrecht, b) Jus publicum: Völkerrecht) Achenwallsche Begriffe voraussetzt[3].

Es ist für unsere Untersuchung keineswegs ohne Bedeutung zu zeigen, wie Achenwall das Naturrecht zu begründen versuchte. Er ging aus von den Ulpianischen Sätzen des "suum cuique" und des "neminem laede", durch welche, seiner Ansicht nach, das eigentliche Recht zwar noch nicht deutlich genug von der Politik und Ökonomik getrennt werden kann, dafür aber gänzlich von der Ethik[4]. Das höchste Prinzip des Rechts besteht nach Achenwall vielmehr im Satz, "den andern im

---

1) "Philosophia practica (universalis) prima est scientia prima reliquis disciplinis practicis propria, sed harum pluribus communia principia continens" s. AA XIX 10.31-32.

2) s. Erl. Nr. 6457, AA XIX 10.10-12.

3) vgl. Ritter, Christian, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, Frankfurt/M 1971, S. 169.

4) s. Busch, Werner, Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780, Berlin-New York 1979, S. 43.

Gebrauch des Seinen, von dem er andere auszuschließen das Recht hat, nicht zu stören, zusammengefaßt in obligatio ad suum cuique tribuendum", da "neminem laede" die Möglichkeit der Übertretung des "suum cuique" voraussetzt. Daraus folgert Achenwall, daß alle Rechtspflichten ursprünglich negativ sind[1]. Obwohl Kant zuerst noch keine Position zu dieser Achenwallschen These einnahm, übte diese später— z.B. in "Naturrecht Feyerabend"[2]— doch einen außerordentlichen Einfluß auf das Rechtsdenken Kants aus. Denn Kant hat die drei berühmten Formeln Ulpians auch schon in den "Initia" von Baumgarten kennengelernt, wo sie zusammen in den §§ 92-94 als die höchsten Prinzipien der praktischen Philosophie interpretiert werden, indem sie über das (Natur-)Recht im strengen Sinne auch noch hinausgehen und zu den ersten Prinzipien der ganzen praktischen Philosophie gerechnet werden können[3].

Außerdem hat Kant in der Mitte der 60er Jahre anhand der Einteilung der Pflichten in die "Pflicht des Wohlwollens (officium beneplaciti)" einerseits und in die "Schuldigkeitspflicht (officium debiti)" andererseits auch versucht, eine Grenze zwischen Ethos und Recht zu ziehen[4]. Denn er beschwerte sich:

"Die alten verwechselten das Naturrecht mit Ethic"[5].

---

1) s. Busch, Werner, a.a.O., S. 46.

2) s. AA XXVII 2/2, 1334.16-28.

3) "neminem laede" / "suum cuique tribue" / "honeste vive" "ultra ius, hinc et ius naturae, stricte dictum se extendens potest in primis totius philosophiae practicae principiis numerari", AA XIX 45.12-14 u. 29-32; u.46.6-8.

4) s. Erl. Nr. 6508, AA XIX 41.4-5.

5) Refl. Nr. 6579, AA XIX 93.18.

In seiner Auseinandersetzung mit den "Initia" kritisierte er auch die obenzitierte Auffassung Baumgartens wie folgt:

> "Des Autors Begriff vom Recht ist so weitläufig, daß er im iure universali naturali auch die leges morales, aber wider allen Gebrauch in sich fasst"[1].

> "Des Autors Ethik ist blandiens, da er stets den weiten Begriff der Verbindlichkeit falsch voraussetzt, dem er bloß Bewegsgründe des Nutzens zuschreibt. (Dies ist) im uneigentlichen Verstand Ethik"[2].

Denn nach Kant ist die "Ethik die Wißenschaft der innerlichen Pflichten. (Sie) ist der allgemeinen praktischen Philosophie untergeordenet, dem Recht, der Wissenschaft der äußerlichen Pflichten, nebengeordenet. Das ius naturae und (die) Ethica sind also ganz verschieden, da jene Schuldigkeiten, diese andre Verbindlichkeiten fordert"[3]. Dies soll sagen, daß das Naturrecht, sofern es die Wissenschaft der äußerlichen Pflichten darstellt, nicht zur Klugheitslehre — welche sich auf den "Nutzen" bezieht — gehört, sondern, wie die Ethik, der eigentliche Gegenstand der allgemeinen praktischen Philosophie, d.h. der Moralphilosophie überhaupt, sein soll.

Und die Frage, warum Kant in der Mitte der 60er Jahre das Lügeverbot noch nicht, wie in der von Menzer herausgegebenen Ethikvorlesung[4], als (Rechts-)Pflicht gegen sich selbst, sondern bloß als Pflicht gegen andere behandelte, kann nun durch folgende zwei Zitate noch genauer beantwortet werden:

---

1) Irmscher, Hans Dieterich (Hg.), Herder-Nachschriften, Kant-Studien-Ergänzungshefte Nr. 88, als H.N. abgekürzt zitiert, S. 94.

2) H.N., S. 102.

3) H.N., S. 100; vgl. dazu auch S. 94.

4) s. Menzer, a.a.O., 147.29-30.

"Lüge ist blos zu eingeschränkt, als Beleidigung des andern. Unmittelbar ist sie schon abscheulich, als Unwahrheit, da diese die menschliche Gesellschaft innigst trennt und die Wahrheit das Band der menschlichen Gesellschaft ist. Ist Wahrheit blos verloren, so damit alles Glück der Menschheit"[1].

"Weil in der Gesellschaft alles Mein u. dein auf pacta ankommt diese aber auf Worthaltung so ist Wahrheitsliebe das fundament aller gesellschaftlichen Tugend u. Lüge das Hauptlaster gegen andere nebst dem Raube dem Morde u. der stuproviolatio"[2].

Also befaßte sich Kant zu dieser Zeit schon mit dem Problem der Lüge im juristischen Sinne, d.h. im Bezug auf die unabdingbare Pflicht der Menschen gegeneinander in der Gesellschaft, dadurch daß er die Lüge nicht bloß als "Beleidigung des andern", sondern als "Hauptlaster gegen andere nebst dem Raube ..." bewertete. Noch merkwürdiger ist es, daß Kant zu dieser Zeit noch keine Überlegungen über das angeborene Recht angestellt hat, da es, seiner Meinung nach, kein inneres Mein und Dein — welches jedem Menschen von Natur zukommt und mithin völlig unabhängig von fremder Willkür sein soll — gebe; denn er behauptete, daß "in der Gesellschaft alles Mein u. dein auf pacta ankommt". Darüberhinaus schadet derjenige, der lügt, nicht nur dem Recht des einzelnen Belogenen, sondern unmittelbar der ganzen Gesellschaft, d.h. dem Menschengeschlecht, insofern "die Wahrheit das Band der menschlichen Gesellschaft ist" und mithin die Lüge "die menschliche Gesellschaft innigst trennt". In diesem Sinne wurde die Lüge um 1770 von Kant als die "Verletzung des Rechts überhaupt" erklärt:

---

1) H.N., S. 148.

2) Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, AA XX 153.5-8.

"Die Verletzung des Rechts überhaupt ist von der zu unterscheiden, die durch die Verletzung des Rechts eines anderen geschieht. Die Rechtssache (juristisch) ist das strittige Recht. Gewisse (sc. Rechtssachen) berühren die Sache des menschlichen Geschlechts. Was immer die Mittel des menschlichen Rechts überhaupt ungültig macht, geht auf die Sache des menschlichen Geschlechts und ist von der Gesamtheit zu strafen; z.B. das lügnerische Versprechen ..."[1].

Damit man dieses Zitat prägnant interpretieren kann, empfiehlt es sich, eine andere Notiz Kants (1764-68, nach der Datierung der Akademie-Ausgabe) mit in die Diskussion einzubeziehen:

"Man muß erstlich wissen: was da recht wäre, wenn ein jeder rechtmäßige Wille unwiederstehlich wäre; zweytens: durch welche Mittel eine unwiederstehliche Gewalt mit einem Rechte verbunden wird, und was nur unter dieser condition zu tun erlaubt ist. Das Recht in abstracto läßt sich auch ohne das Mittel denken, wodurch es actuirt werden kan. Aber in concreto ist auf die Sicherheit zu sehen, wodurch die conditionen des Rechts actuirt werden können"[2].

Hier unterschied Kant das Recht in abstracto vom Recht in concreto so: das erste bezieht sich schlechthin darauf, was recht ist, d.h. auf das Recht überhaupt, deswegen läßt es sich auch ohne das zu dessen Verwirklichung nötige Mittel

---

1) " Die violatio iuris in genere distingvenda ab ea, qvae fit violando ius alterius. Causa (iuridice) est ius controversum. Quaedam tangunt causam generis humani. Qvaecumqve media iuris humani in genere irrita faciunt, pertinent ad causam generis humani ab universitate punienda; E.G. Promissio, fallax ...". (Refl. Nr. 7541; AA XIX 450.11-15.)

2) Refl. Nr. 6595; AA XIX 100.23-29.

denken, während hingegen das Recht in concreto immer "mit einem Rechte verbunden" ist, und zwar unter der Bedingung, daß dieses jenem nicht zuwider ist[1].

Nun läßt sich erklären, warum Kant in der Refl. Nr. 7541 "das lügnerische Versprechen" als "Verletzung des Rechts überhaupt" bezeichnete. Denn die Lüge, sofern sie "die Mittel des menschlichen Rechts überhaupt ungültig macht", macht alle rechtliche Erwerbung auch unmöglich, da das Recht überhaupt, als die Voraussetzung aller rechtlichen Erwerbung, durch die Lüge aufgehoben würde. Deswegen führte Kant diese Auffassung am Beispiel des Lügens nochmals in einer zur gleichen Zeit abgefaßten Notiz aus:

> "Es kann etwas eine ungerechte Tat sein in Hinsicht auf das natürliche Recht überhaupt oder ungerecht in Hinsicht auf das Recht von jemandem im besonderen, d.i. es wird nicht gegenüber jemandem in besonderen gefehlt. Die Ursache ist, daß im ersten Fall das mögliche Recht der Menschen lädiert wird, d.i. gehindert wird, daß sie die natürlichen Rechte erwerben können, Lügen"[2]

Kant verstand den Terminus "das mögliche Recht der Menschen" so, daß aufgrund dessen die Menschen "die natürlichen Rechte erwerben können". Obwohl er hier vom Terminus "Recht der

---

1) An dieser Unterscheidung zwischen "Recht überhaupt" und "Ein bestimmtes, äußeres Recht" hielt Kant nachher weiter fest, was ohne weiteres durch folgendes Zitat belegt wird:

> "Recht iustum ist diejenige freye Handlung deren Maxime mit der Freyheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kan. (...) Ein Recht (dergleichen es mehrere giebt die jemand haben kann) ist ein Vermögen der Willkühr Andere rechtlich zu verbinden. Jemandes Handlung woraus ihm ein Recht entspringt ist eine rechtliche Handlung (actus iuridicus)". (Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 262.3-9.)

vgl. dazu auch Refl. Nr. 6667, AA XIX 128.8-25.

2) "Es kann etwas factum iniustum seyn respectu iuris naturalis in genere oder iniustum respectu iuris alicuius in specie, h.e. non delinqvitur in aliqvem in specie. Die Ursache ist, daß im ersten Fall ..." (Refl. Nr. 7569, AA XIX 457.27-31.)

Menschen" Gebrauch machte, konnte "das Recht der Menschen" doch keineswegs mit dem Menschenrecht bzw. dem angeborenen Recht gleichgesetzt werden, da die sogenannten "natürlichen Rechte" nicht jedem Menschen a natura inhärent, sondern erst durch einen rechtlichen Akt zu erwerben seien[1]. Kants Auffassung vom "Recht der Menschen" beruht auf seiner Vorstellung des Rechts als des bloß äußeren Rechts, was durch folgende Notiz erklärt werden kann, die in die Jahre 1769-70 (72?) eingeordnet ist:

> "Recht ist (zwischen zweyen), was durch ihren gemeinschaftlichen Willen möglich ist. (Was durch denselben nothwendig ist, heißt Schuldigkeit.) Ein Recht hat einer in ansehung des Andern (affirmative), wenn sein privatwille als einerley mit dem gemeinschaftlichen angesehen werden kann. Die Nothwendigkeit einer Handlung um der Regel des Rechts willen heißt formale Schuldigkeit, um des Rechts der andern willen aber materiale Schuldigkeit. Die Regel, die dem gemeinschaftlichen Willen überhaupt nothwendiger weise anhängt, wird gefunden, indem die condition des Willens gesucht wird, welche nothwendig ist, damit er allgemein gültig sey. Man kan die Verhältnisse des Rechts mit denen der Korper vergleichen. Ein ieder Körper ist gegen alle andere in Ruhe, ausser so fern er durch andere bewegt wird, und eben so hat iederman gegen andere Pflichten der Unterlassung, ausser so fern andere entweder mit ihm einen Einstimigen Willen machen oder seinen Zustand wieder seinen Willen verändern. Actio est aeqvalis reactione (wohl: reactioni). So viel ein großer Korper auf den kleinen wirkt, so viel dieser auf den großen zurück. Der gemeinschaftliche Schwerpunkt, d.i. der gemeinschaftliche Wille, ist vor und nach der Handlung einerley"[2].

---

1) Der Ausdruck "die natürlichen Rechte" bedeutet hier, wie in den MAdR, das Privatrecht, d.h. "das Recht der Menschen im Naturzustand".

2) Refl. Nr. 6667, AA XIX 128.8-25.

Diese Notiz ist meines Erachtens ein Schlüssel zum Verständnis des frühen Rechtsdenkens bei Kant, da er hier seinen Rechtsbegriff so deutlich wie nie zuvor darlegte, indem er

1) das Recht, welches auf den "Pflichten der Unterlassung" beruht, mit dem gemeinschaftlichen Willen verbunden,
2) die formale Schuldigkeit von der materialen unterschieden,
3) den allgemein-gültigen Willen für die Voraussetzung des Rechtsgesetzes als einer allgemeinen Regel gehalten, und
4) das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ("Actio est aeqvalis reactione") auf die Begriffbestimmung des Rechts angewendet hat.

M.a.W. Kant beschränkte sich im Bezug auf den Rechtsbegriff auf das äußere Verhältnis "zwischen zweyen" Rechtssujekten, welches durch eine allgemein-gültige Regel, wie etwa das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, bestimmt werden soll. Während die Handlung, die einem Recht eines andern Abbruch tut, materialiter unrecht ist, ist die Handlung, welche das Recht überhaupt bzw. das Rechtsgesetz an sich selbst lädiert, formaliter unrecht. Denn "Ein Recht" bezieht sich immer auf ein bestimmtes Material bzw. einen subjektiven Zweck des Rechtssubjekts, hingegen betrifft "das Recht überhaupt" bloß der Form nach die allgemeinen, von allen subjektiven, gegenständlichen Bestimmungen unabhängigen Bedingungen, unter denen allein ein allgemein-gültiger Wille erst möglich ist[1].

---

1) vgl. Refl. Nr. 6741:

> "Dasjenige, was als allgemeine Regel angenommen nicht einmal physiologisch möglich ist, ist formaliter unrecht, e.g. Lügen und Treulosigkeit.
> Was allgemein und gegenseitig zu wollen unmöglich ist, ist materialiter unrecht, d.i. ungerecht (iniustum)..." (AA XIX 146.6-11.)

Diese Auffassung wird in "Naturrecht Feyerabend" noch gründlicher durchgeführt (s. N.F.,AA XXVII 2/2 1332.39-1333.2).

Außerdem faßt die Reflexion Nr. 6667 noch einen wegbahnenden Gedankengang in sich, der später zum angeborenen Menschenrecht führt, nämlich die Forderung nach der Allgemeingültigkeit des Rechtsgesetzes. Zu dieser Zeit liegen noch zwei diesbezüglich Notizen vor:

> " Die Bedingungen, ohne welche die Billigung einer Handlung nicht allgemein seyn (nicht unter einem allgemeinen Grundsatz der Vernunft stehen) kann, sind moralisch. (...) Demnach geht die allgemeine Billigung auf den objektiven Zwek der Sache oder eines Vermögens, (e.g.) der freyheit der Sprache, und dieser schränkt alle subiectiven Zweke ein ..."[1].

> " Würde das Recht der Menschheit nicht die freyheit über seine Persohn zu disponiren einschränken, so müßte man einer Kuplerin zugestehen, die Persohn, die ihre Keuschheit verkauft hat, zu zwingen, contract zu halten"[2].

Hier betrachtete Kant den "allgemeinen Grundsatz der Vernunft" als die Bedingung, unter welcher allein eine Handlung als allgemein angesehen werden kann. Dieser allgemeine Grundsatz der Vernunft ist nach Kant nichts anderes als "der objektive Zwek der Sache oder eines Vermögens", welcher "alle subiectiven Zweke" unbedingt einschränken soll. Z.B. die Freiheit der Sprache darf man nicht nach seinem Belieben, sondern nur innerhalb der Schranke des allgemeinen Grundsatzes der Vernunft, d.h. des objektiven Zwecks der Sprachfähigkeit benutzen. Sonst würde sich die Freiheit der Sprache widersprechen, weil die Lüge als Unwahrhaftigkeit den objektiven Zweck der Sprache als Mittel der gegenseitigen Verständigung des Menschengeschlechts vertilgen würde. Ebensowenig darf man

---

1) Refl. Nr. 6627, AA XIX 117.5-14.

2) Refl. Nr. 7565, AA XIX 456.15-18.

"die freyheit über seine Persohn zu disponiren" mißbrauchen. Hier ist hervorzuheben, daß Kant in dieser Notiz erstmals vom Terminus "das Recht der Menschheit" im Sinne des unabdingbaren Gebots der Vernunft Gebrauch machte.

Nun rückt der handschriftliche Nachlaß der Schriftphase von 1772 bis 1775 in den Vordergrund. Im Anschluß an die Reflexionen Nr. 6627 und 7565 möchte ich zuerst die Reflexion bezüglich des möglicherweise irreführenden Verhältnisses der Ausdrücke "Recht der Menschheit" und "Recht der Menschen" behandeln.

> "Die Wesentliche Gesetze sind die, ohne welche die freyheit ein gefährliches Ungeheuer seyn würde; nemlich die freyheit muß nicht so gebraucht werden, daß sie der Menschheit an sich selbst, 2. der freyheit anderer zu wieder ist. Es sind also Rechte der Menschheit und rechte der Menschen: Rechte der Menschheit in seiner eignen Persohn und eben solche Rechte in ansehung andrer"[1].

Hier hat Kant den obengenannten "allgemeinen Grundsatz der Vernunft" bzw. "den objektiven Zwek der Sache oder eines Vermögens" mit den wesentlichen Gesetzen umschrieben, welche entweder die "Menschheit an sich selbst" oder die "freyheit anderer" schützen. Dann erwähnte er "Rechte der Menschheit" und "rechte der Menschen" erstmals zugleich (was auch schon in der Reflexion Nr. 6792, AA XIX 162.17-18 erschienen ist), und versuchte, die beiden sogar dadurch zu unterscheiden, daß die ersten sich schlechterdings auf die "Menschheit an sich selbst", und die zweiten auf die "freyheit anderer" beziehen. Aber zu dieser Zeit gelang es Kant doch noch nicht, nach einem genauen Prinzip eine klare Grenze zwischen "Rechte der Menschheit" und "rechte der Menschen" zu ziehen, indem er

---

1) Refl. Nr. 6795, AA XIX 163.18-23.

"rechte der Menschen" als "eben solche Rechte (hervorgehoben v. mir) in ansehung anderer" bezeichnete. Trotzdem ist festzustellen, daß "Rechte der Menschheit" und "rechte der Menschen", zusammen von Kant als die wesentlichen Gesetze genannt, den Gebrauch unserer freien Willkür notwendigerweise einschränken sollen. Dies soll heißen, daß die beiden Arten von Rechten nichts anderes sind als diejenigen, welche jedem Menschen bloß kraft seiner Persönlichkeit bzw. Menschheit zustehen, da diese Rechte in der Person eines jeden bestehen[1]. Deshalb muß man hier den — im Begriff des "Rechts der Menschheit" enthaltenen — Terminus "Menschheit" nicht als Synonym der Gesamtheit des Menschgeschlechts, wie im gewöhnlichen Gebrauch, sondern vielmehr als "ideale Persönlichkeit" interpretieren. Dagegen stellt "Recht der Menschen" die Bedingungen dar, unter denen die Freiheit anderer Menschen im Bezug auf das äußere Rechtsverhältnis zwischen ihnen und mir nicht durch meinen Willkürgebrauch verletzt wird. D.h. allein unter diesen Bedingungen kann sich der äußere Willkürgebrauch aller Menschen nach einer allgemeingültigen Regel, nämlich dem Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, miteinander vertragen. In diesem Sinne hat das "Recht der Menschheit" den Vorrang vor dem "Recht der Menschen", da das erste unbedingt die Gültigkeit des zweiten einschränkt, d.h. der Gebrauch des "Rechts der Menschen" nicht dem "Recht der Menschheit" zuwider sein darf. Also führte Kant in ausdrücklicher Weise aus:

> "Alles pactum, welches der Menschheit wiederstreitet, ist a natura null und nichtig. Ich kann aber mich oder meine

---

1) Zu dieser Zeit hat Kant die Persönlichkeit schon wie folgt verstanden:

> "Die Persohnlichkeit ist die unabhängigkeit des Willens von Neigungen. Also ist die moralitaet die übereinstimung mit der Persohnlichkeit". (Refl. Nr. 6713, AA XIX 139.3-4.)

Gliedmaßen nicht veräußern"[1].

"Wer ein Gliedmaas einem andern (hervorgehoben v. mir) vernichtet, der disponirt über die Menschheit und hebt wenigstens seine Persöhnlichkeit, da er selbst Herr sey, auf"[2].

"Niemand kann seine Freyheit veräußern und dem andern (hervorgehoben v. mir) ein persönlich recht auf sich constituiren, ohne sich die Gewalt vorzubehalten, den andern zu Leistung seiner Pflicht zu zwingen. (...) Man kan wohl sein Leben aber nicht seine Freyheit aufopfern"[3]

Vor allem ist die Reflexion Nr. 6801 zu erwähnen, welche die Bedeutung des "Rechts der Menschheit" nachdrücklich zum Ausdruck bringt:

"Es ist von der größesten Nothwendigkeit vor der Vernunft, gewisse praktische Regeln als Grundsätze anzunehmen, die absolut necessitiren (categorisch), ohne auf den Bedingungen von Nutzen zu beruhen, z.E. keine Absicht wieder sein eigen Leben zu haben oder seine eigne Persohn nicht andern Absichten aufzuopfern. Denn weil in Bestimmung des Nutzens alles Zufällig ist (die allgemeine Bedingung aber aller freyen Handlungen und der Vorzug der freyheit selbst, der den Menschen eines moralischen und inneren Werths macht, ...) so muß das, was eine vorhergehende Bedingung ist, sich seiner freyheit zu bedienen, die freyheit notwendig einschränken, folglich die wesentliche Bestimmungen seiner eignen Persohn und das Leben selbst. Wieder diese kan keine Absicht Statt finden, ob sie zwar selbst nicht eben die Absicht selber seyn dürfen.

---

1) Refl. Nr 7576, AA XIX 459.22-24.
2) Refl. Nr. 7600, AA XIX 466.29-31.
3) Refl. Nr. 7633, AA XIX 474.2-9.

> Wesentliche Bestimmungen sind die, ohne die er entweder kein Mensch oder gar kein freyes wesen seyn würde. Er soll nicht Absicht haben, die Unwahrheit zu reden, weil er als einer, der seinen Sinn bezeichnen kann, die Bedeutung derselben nicht vernichtigen muß. Er soll nicht sich selbst tödten, weil er, wenn er mit sich selbst schaltet, sich als eine Sache betrachtet und die Würde eines Menschen verliert. (...) Der Selbstmörder zeight auch die freyheit in dem Größten wiederstreit wieder sich selbst, mithin in der größten Zerrütung des Eignen Wahnes. Die Menschheit ist heilig und unverletzlich. (sowohl in seiner eignen Persohn als in der anderer. Seine eigne Einwilligung ist hier nichtig, weil man keinen Willen hat um aufzuhören gar etwas zu seyn.) Alle Pflichten, nemlich die nothwendigen, bestehen nicht darin, daß wir der Menschen wohlfarth, sondern der Menschheit vorzüge und Würde ehren. Also ist das Recht der Menschheit dasjenige, was alle freyheit durch nothwendige Bedingungen einschränkt (hervorgehoben v. mir)"[1].

Hier bezeichnete Kant "keine Absicht wieder sein eigen Leben zu haben" und "seine eigne Persohn nicht andern Absichten aufzuopfern" als kategorische praktische Grundsätze, welche sich notwendigerweise von der Vernunft herleiten und daher mit den Bedingungen von Nutzen gar nichts zu tun haben. Und die Menschheit in unserer eigenen Person bzw. die Persönlichkeit, aufgrund derer allein wir als Menschen den moralischen und inneren Wert besitzen können, ist nach Kant die allgemeine und zwar auch die vorhergehende Bedingung, die die Befugnis des Menschen, sich seiner Freiheit zu bedienen, notwendig einschränken muß. Also nannte er das "Recht der Menschheit" als wesentliche Bedingung der Person, "ohne die er (sc. der Mensch) entweder kein Mensch oder gar kein freyes

1) AA XIX 165.6-166.5.

Wesen seyn würde". Nach Kant sind alle Handlungen im Bezug auf sich selbst wie auch auf andere absolut nichtig, sofern diese dem "Recht der Menschheit" eines jeden zuwider sind, auch wenn die eigene Einwilligung der Betreffenden vorhanden ist. Aus diesem Grund ist der Selbstmord nach Kant die größte Verletzung der Würde des Menschen, da der Selbstmörder sich bloß "als eine Sache betrachtet", welches dem "Recht der Menschheit" schlechthin zuwider ist. Daraus folgt:

> "Diese Handlung ist eine Violation seiner eignen iurium, denen man nicht renunciiren kan. Man handelt gegen sich selbst als gegen eine personam iuridicam, d.i. er macht, daß er aufhört persona iuridica zu seyn, nemlich daß sein iudicium in Ansehung des andern (hervorgehoben v. mir) iure validum sey"[1].

Das soll sagen: das Recht eines jeden, als Rechtssubjekt (persona iuridica) zu sein, oder "in Ansehung des andern" als solches angesehen zu werden, gehört auch zur vorhergehenden Bedingung alles rechtlichen Akts, d.h. zum "Recht der Menschheit".

Am Ende dieses Abschnitts sind noch drei Notizen zu behandeln, die nach der Akademie-Ausgabe erst nach dem Jahr 1775 von Kant abgefaßt wurden, und die eine Weiterentwicklung des Menschenrechtsgedankens bei Kant darstellen. Ich möchte mich zuerst mit folgenden zwei Notizen auseinandersetzen:

> "Die Persohn selbst ist nur das frey handelnde Wesen. Mit welchem Recht vertheidigt man das, in dessen Besitz und vereinigung er von Natur ist? Nach dem Rechte der Menschheit, daß nemlich seiner freyen Willkür das übrige (thierische) untergeben worden. Ist aber dieses Recht nicht

---

1) Refl. Nr. 7634, AA XIX 474.11-14.

auf die Bedingung gegründet, der Menschheit gemäß sich seiner Freyheit zu bedienen?"[1].

"Die Verbindende kraft alles Rechts liegt nicht so wohl in dem, was einer Persohn eigen ist, als vielmehr in dem Rechte der Menschheit. Daher haben alle Menschen die Verbindlichkeit, das Recht jedes eintzelnen zu unterstützen. Dieses Recht der Menschheit verbindet auch einen jeden Gegen sich selbst. Er ist in die Menschheit aufgenommen acqvirirt ihre Rechte aber unter der Pflicht, die Würde derselben zu erhalten. Daher alle Pflichten gegen sich selbst.
Man muß unterscheiden, was zu der Persohn des Menschen gehört und was zu seinem Besitz zum letzteren Organe, Vermögen und alles, worüber die freyheit gewalt hat. Aller Besitz ist zufällig. Also das recht in Ansehung dessen nicht originarium sondern acqvisitum. Ich acqvirire alles dieses nur conformiter mit der Idee der Menschheit, (denn diese ist der Grund der Möglichkeit des Menschen); <u>also ist die acqvisition unter der Bedingung der conformität der Freyheit mit der Idee der Menschheit möglich</u> (hervorgehoben v. mir)"[2].

Nach der Reflexion Nr. 7861 stellt das "Recht der Menschheit" gerade die grundlegende Pflicht eines Rechtssubjekts dar, die Menschheit in seiner eigenen Person nicht zu lädieren, weil durch das "Recht der Menschheit" das — "von Natur" jeder Person als frei handelndem Wesen zustehende — innere Mein und Dein erst verteidigt werden kann, und zwar unter der Bedingung, "der Menschheit gemäß sich seiner Freyheit zu bedienen". Dies kann mit Hilfe der Powalski-Nachschrift, die im Wintersemester 1776/77, d.h. zur gleichen Zeit wie diese Notiz, abgefaßt wurde, noch deutlicher aus-

1) Refl. Nr. 7861, AA XIX 538.9-15.

2) Refl. Nr. 7862, AA XIX 538.17-539.1.

drücken: das Recht eines Menschen "in Ansehung seiner ist restringirt, unter der Bedingung, daß seine Handlungen dem wesentlichen Zwekke gemäß seyn. Er ist also nur der Verwalter der Menschheit in seiner Person, und nicht sein Eigentümer"[1]. Die Bestimmungen des "Rechts der Menschheit" führte Kant in der Refl. Nr. 7862 noch genauer aus:

a) es ist der Quell der verbindenden Kraft allen Rechts einerseits und die Grundlage aller rechtlichen Erwerbung andererseits;
b) es verpflichtet nicht nur andere Menschen, das Recht jedes einzelnen zu schützen, sondern "auch einen jeden Gegen sich selbst";

es umfaßt also auch "alle Pflichten gegen sich selbst". Z.B. derjenige, der lügt, tut formaliter unrecht, und macht sich also zum Gegenstand der Verachtung:

> " Die Wahrhaftigkeit ist die Bedingung, unter der die pacta statt finden, derjenige der dieser Regel entgegen handelt, der übertritt sie formaliter. Dieses Verbrechen bestehet darinn, wenn ein Mensch wieder die Regel handelt, unter deren Bedingung er das Recht determiniret. Ein solcher Mensch handelt wieder die wesentliche Bedingung welches also ein formales Laster ist, welches unter gar keiner Bedingung erlaubt ist"[2].

Und nun ist noch eine besondere Notiz zu behandeln:

> " Alle angebohrne Rechte gründen sich auf eine (natürliche) obligation; denn da wir keine selbständige und Ursprüngliche Gewalt und Vermögen und selbst Daseyn haben, so können wir auch kein ius originarium haben; daher obzwar andere auch kein Recht über uns haben, so thun sie uns durch ihre Angriffe doch kein Unrecht, weil wir kein verliehenes Recht auf unsrer Seite vorzuzeigen haben.

---

1) Praktische Philosophie Powalski, als P.N. abgekürzt zitiert, AA XXVII 1, 192.5-8.

2) P.N., AA XXVII 1, 231.7-14.

Damit wir nicht allein recht handeln, uns zu beschützen. (wobey der andre vielleicht auch Recht handelte, uns anzugreifen) sondern ein materiales Recht haben, so müssen wir den titel der acqvisitionis a natura vorzeigen. Dieses sind nun überlieferungen der Menschheit in unsre Vorsorge unter der Bedingung, daß wir ihren Wesentlichen Zweken nicht entgegen handeln oder handeln lassen sollen. Diese obligatio connati (wohl richtig: obligatio connata) ist nicht gegen andre weil andre uns nicht angebohren sind; aber sie schränkt unsre freyheit in Ansehung unsrer selbst ein. Wir sind nemlich Verbunden in Ansehung unsrer natürlichen Absichten, erstlich die Befugnis zu suchen und uns das Recht dazu erwerben durch die Verbindlichkeiten, denen wir uns unterwerfen, welche diesen Gebrauch unter eine beständige Regel bringen, damit wir nicht nach instinct über die Menschheit disponiren.
Alle Gliedmassen, alle Vermögen sind unsrer Willkür unterworfen und gehören uns gleichsam an. Wären sie durch uns selbst notwendig da, so würde unsre freyheit mit ihrem Geziehmenden Gebrauch jederzeit übereinstimen. Nun sind sie acqvirirt oder derivirt auf uns, und es muß also ein titel seyn, unter dem wir sie besitzen und eine einschränkung der Befugnis, uns derselben zu bedienen. Die rechte eines Zufälligen Wesens Gründen sich auf seine Verbindlichkeiten. Weil die Abhängigkeit die erste condition aller seiner rechte ist zwar nicht von Menschen aber von der Ursache seines Daseyns ..."[1)]

Hier ist von der teleologischen Auffassung des angeborenen Rechts die Rede. Denn nach Kant sind wir als Menschen nicht um unserer selbst willen da, sondern bloß zufällige Wesen, die den Anspruch auf das "ius originarium" zu erheben

1) Refl. Nr. 7864, AA XIX 539.13-540.8.

nicht befugt sind. Aber nun wenn wir einmal auf die Welt gekommen sind, steht uns auch das angeborene Recht, als "überlieferungen der Menschheit in unsre Vorsorge", notwendig zu, welches "den titel der acqvisitionis a natura" tragen soll, wodurch die Selbsterhaltung unseres eigenen Lebens und Erwerbung der Sache außer uns erst rechtlich möglich sind. Aber dieses angeborene Recht ist mit der obligatio connata verbunden, daß wir den wesentlichen Zwecken der Menschheit nicht entgegen handeln oder handeln lassen sollen. Denn sonst würde das angeborene Recht dem widersprechen, wodurch allein es begründet werden kann. Daher schränkt die natürliche Verbindlichkeit, sofern diese die Pflicht gegen uns selbst besagt, den Gebrauch der Freiheit in Ansehung unserer selbst ein, so daß die Menschheit in unserer eigenen Person nicht durch unsere natürliche Neigung bzw. Abneigung verletzt wird. Damit legte Kant die Ursache des Daseins des Menschen dem angeborenen Recht zugrunde. Diese Auffassung wird durch folgende Zitate aus der Powalski-Nachschrift noch ausführlicher erläutert:

> "Die wesentliche Zwekke der Menschheit sind die Gründe der Möglichkeit der Menschheit selbst. Was den wesentlichen Zwekken der Menschheit wiederspricht, das ist auch den Pflichten gegen uns selbst entgegen. So ist es der Pflicht der Menschheit entgegen, sich seine Freyheit selbst zu nehmen, oder sie wegzuwerfen. Da der Mensch nicht ein Geschöpf ist, das pathologisch neceßitiret werden kann, sondern das seinen freyen Willen hat, so ist es auch der finis der Natur (hervorgehoben v. mir), daß er sich in keinen Zustand begeben soll, worinn die Willkür anderer über ihn disponiren soll, kurz er soll nicht seine Freyheit aufgeben"[1].

---

1) P.N., AA XXVII 1, 190.23-32.

"ein Mensch besitzt sich aber nicht originarie, deswegen weil er da ist"[1].

"Der Gebrauch der freyen Willkür wieder die Person und ihr Daseyn, wieder ihre wesentliche Zwekke, das ist der Gebrauch der Willkür wieder sich selbst, und der wiederstreitet den moralischen Gesezzen"[2].

Aber hier ist zu bemerken, daß diese teleologische Auffassung, wonach die Ursprünglichkeit des angeborenen Rechts abgelehnt wird, keineswegs als Hauptargument der Kantischen Begründung des angeborenen Rechts betrachtet werden darf. Kant hat zwar auf der einen Seite in der Reflexion Nr. 7864 ausdrücklich davon gesprochen:

i) wir können "kein ius originarium", sondern nur "den titel der acqvisitionis a natura" haben,
ii) alle unsere Gliedmaßen und Vermögen sind von Natur "acqvirirt oder derivirt auf uns",
iii) die Abhängigkeit von der Ursache des Daseins eines Menschen ist "die erste condition aller seiner rechte".

Auf der anderen Seite hat Kant diese Meinung in der Powalski-Nachschrift nochmals geäußert:

i) der Menschen soll sich dem "finis der Natur" gemäß seiner Freiheit bedienen, und
ii) "ein Mensch besitzt sich aber nicht originarie, deswegen weil er da ist".

Dadurch wird erstens die Gültigkeit der bisherigen Kantischen Begründung des angeborenen Rechts gar nicht beeinflußt. Zweitens hat Kant später auf dieses Argument verzichtet, was durch folgende Stellen belegt wird:

---

1) P.N., AA XXVII 1, 192.17-18.
2) P.N., AA XXVII 1, 208.13-16.

a) in der Vorlesungsmitschrift "Naturrecht Feyerabend" hat Kant in einem Abschnitt unter dem Namen "Jus naturale originarium" — welches im Vorlesungskompendium doch von Achenwall als "Jus naturale absolutum" genannt wurde — nachdrücklich mit "Ja" eine Antwort auf die Frage gegeben, d.h. "Hat der Mensch originarie Rechte?"[1)]

b) in der "Kritik der reinen Vernunft" hat Kant die Gedankenfreiheit bzw. Meinungsäußerungsfreiheit als das ursprüngliche Recht der menschlichen Vernunft und in den MAdR das angeborene Recht schlechthin als ursprüngliches Recht bezeichnet[2)].

Daraus erhellt, daß Kant im handschriftlichen Nachlaß, d.i. in seiner Auseinandersetzung mit den "Initia" Baumgartens, die Grundzüge seines Menschenrechtsgedankens schon entwikkelt hat, welche miteinander auf konsequente Weise zusammenhängen. Zu dieser Zeit hat er die folgenden Begriffsrelationen aufgestellt:

1) in Ansehung der Pflichten überhaupt
"obligationes perfectae- obligationes imperfectae",
"officium debiti- officium beneplaciti", und
"äußerliche- innerliche Pflichten";
2) in Ansehung des Rechts bzw. Rechtspflichten
"Recht überhaupt- Ein Recht",
"Recht in abstracto- Recht in concreto", und
"formale- materiale Schuldigkeit".

Mit diesen — bzw. sie verbessernden — Begriffspaaren beschäftigt sich Kant ununterbrochen im ganzen Entwicklungsprozeß seines Rechtsdenkens. Z.B. durch die Einteilung der Pflichten überhaupt in "officium debiti" und "officium beneplaciti" zog Kant eine Grenze zwischen Recht und Ethos.

---

1) Naturrecht Feyerabend, AA XXVII 2/2, 1063; u. 1338.32.

2) KrV Methodenlehre, AA III 492.14-15; u. MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.31.

Aber hier ist zu bemerken, daß die Einteilung der Pflichten in innerliche und äußerliche von der Einteilung der Pflichten in innere und äußere, wie in der Vigilantius-Mitschrift und MAdR gezeigt werden wird[1], zu unterscheiden ist. Denn anhand der ersten Einteilung unterschied Kant das Ethos vom Recht; anhand der zweiten dagegen die inneren von den äußeren Rechtspflichten einerseits, und die inneren von den äußeren Tugendpflichten andererseits. Die innere Pflicht besagt nach Kant die Pflicht gegen sich selbst, während die äußere Pflicht die Pflicht gegen andere bedeutet.

Darüberhinaus hat er aufgrund des Prinzips der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ("Actio est aequalis reactione") den Rechtsbegriff mit dem gemeinschaftlichen Willen verbunden, um dem Rechtsgesetz die Allgemeingültigkeit zu verschaffen. Zu beachten ist, daß Kant zu dieser Zeit schon das "Recht der Menschheit" vom "Recht der Menschen" unterschied. Und das "Recht der Menschheit" ist mehrmals von Kant explicite als "vorhergehende Bedingung" bezeichnet, welche allen Gebrauch der Freiheit sowohl gegen sich selbst, als auch gegen andere unbedingt einschränkt. Denn wenn man sich bloß als eine Sache, die keinen inneren und moralischen Wert haben kann, betrachtete, dann verletzte man "die wesentlichen Bestimmungen" des Menschen als solchen, welches die völlige Negation der Menschheit in unserer eigenen Person bedeutet, und daher nicht erlaubt ist.

---

1) s. MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 583; u. MSR Einteilung der MS II, AA VI 239f.

2. Kants Vorlesungsnachschriften über Moralphilosophie und die Naturrechtsvorlesung in der Nachschrift von Feyerabend (1784)

Die Vorlesungsmitschrift "Naturrecht Feyerabend" — die sich auf Kants Kolleg über das Naturrecht nach Achenwall vom 29. April bis 24. September 1784 bezieht — wurde von Gottfried Feyerabend aus Neidenburg nachgeschrieben, der sich am 6. Mai 1783 eingeschrieben hatte. Als Vorlesungskompendien benutzte Kant in diesem Kolleg über das Naturrecht, welches er von etwa 1767 bis 1788 las, nicht nur Achwalls "Jus Naturae"[1], sondern auch dessen "Prolegomena"[2], da diese im Kolleg mehrmals von Kant erwähnt und kritisiert wurden[3]. Der Autor dieser Vorlesungskompendien, Gottfried Achenwall (1719-72), studierte zuerst in Halle bei Christian Wolff, lehrte seit 1746 in Marburg, zwei Jahre später in Göttingen. Er war einer der Begründer der Statistik, seit 1753 o. Prof. der Philosophie, seit 1761 o. Prof. für Naturrecht und Politik[4]. Die Feyerabend-Nachschrift ist, wie Oberer zeigt, für die Entstehung der "Metaphysik der Sitten" von besonderer Bedeutung[5]. Obwohl Kant, sofern er in diesem Kolleg nur die Rechtslehre im engeren Sinne zum Gegenstand hatte, auf die letzte Begründung des Rechts überhaupt, d.h. auf die wesentliche Bestimmung des Menschen als Zwecks an sich selbst, einging, setzte er sich doch nur sehr knapp mit dem

---

1) 5. Aufl. von 1763, zeitweise auch die 6. Aufl. von 1767.

2) 2. Aufl. von 1763.

3) s. Naturrecht Feyerabend, als N.F. abgekürzt zitiert, AA XXVII 2/2, 1329.17; 1330.43; und 1332.32.

4) s. Busch, Werner, Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780, Kant-Studien-Ergänzungshefte Nr. 110, Berlin - New York 1979, S.43.

5) s. Oberer, Hariolf, Rezension zu Kants Gesammelten Schriften Bd. XXVII, in: Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 36, Heft 3, 1983, S.221f.

Problem des "Rechts der Menschheit", und gar nicht mit der Pflicht gegen sich selbst auseinander, selbst wenn er sich hier schon mit dem konkreten Inhalt des angeborenen Rechts befaßte.

Dagegen behandelte er in den Moralvorlesungen zur gleichen Zeit sowohl das Verhältnis zwischen Ethos und Recht, als auch die Pflicht gegen sich selbst. Damit die hinter der Feyerabend-Nachschrift stehende, als bereits gegeben vorauszusetzende Auffassung über das "Recht der Menschheit" ans Licht gebracht werden kann, empfiehlt es sich, die Vorlesungsnachschriften über Moralphilosophie in der ersten Hälfte der 80er Jahre mitzuberücksichtigen, insofern sie für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens bei Kant von Bedeutung sind. Dabei möchte ich nun von der "Praktischen Philosophie Powalski" (1776/77) ausgehen. Dennaus dieser Vorlesungsnachschrift sind zwei Punkte zu erwähnen, welche zum Verständnis der Ethikvorlesung in der Ausgabe Menzers meiner Ansicht nach nützlich sind.

Erstens erhob Kant in der "Praktischen Philosophie Powalski" schon den Zwang zum Merkmal des Rechts:

> "Die Natur dieses Rechts enthält die Verbindlichkeit zu welcher wir per arbitrium eines andern neceßitirt werden können. Das stricte Recht ist der Innbegriff der Verbindlichkeiten, zu welchen wir äußerlich können gezwungen werden. Die Ethic ist von der Lehre des Rechts unterschieden. Sie ist der Innbegriff der beliebigen Pflichten und das Recht ist die Schuldigkeit. In Ansehung Gottes sind alle unsere Pflichten Zwangs Pflichten. In Ansehung der Menschen aber sind nicht alle Pflichten Zwangs Pflichten. Der Innbegriff der Pflichten also wozu wir durch menschlichen Zwang nicht können gezwungen werden macht die Ethic oder die Tugend Lehre aus. Die Tugend Lehre begreift alle verdienstliche Pflichten. Verdienst

ist das gute was wir zu tun nicht schuldig sind, derjenige der mehr tut als er schuldig ist, der tut Verdienst"[1].

Dies soll heißen, daß die Rechtslehre von den Schuldigkeits- bzw. Zwangspflichten handelt, zu denen einer durch die Willkür eines anderen gezwungen werden kann, während die Ethik die verdienstlichen Pflichten betrifft, welche nicht der Willkür anderer unterworfen sind. Merkwürdig ist, daß Kant unter dem Begriff "Verdienst" das verstand, "was wir zu tun nicht schuldig sind". Daraus ergibt sich die Frage, ob es auch bloß ethische bzw. verdienstliche Pflicht sei, die Menschheit in unserer eigenen Person nicht zu entehren, m.a.W. ob wir es uns nicht schuldig seien, uns selbst niemals von anderen bloß als Mittel betrachten zu lassen[2].

Zweitens sprach Kant auch in der Powalski-Nachschrift von den drei Formeln Ulpians:

"Hiezu sind diese drey Regeln nacheinander: 1. neminem laede, 2. suum cuique tribue. Diese zwey Säzze sind die Grundsäzze der Zwangspflichten und heißen das Geboth. 3. honeste vive ist das lex vetiti"[3].

"Honeste vive gehört zur Ethic, neminem laede suum cuique tribue ist die Pflicht wozu wir durch das Recht anderer (hervorgehoben v. mir) verbunden sind. Neminem laede et suum cuique tribue ist fast einerley. aliquem laedere heißt jemandem Unrecht tun. Man kann den Saz suum cuique auch negative neminem laede ausdrücken"[4].

1) P.N., AA XXVII 1, 143.21-33.

2) Dies wird später von Kant in der Vigilantius-Nachschrift explizite geändert:
"Ebenso wenig sind Pflichten darum imperfecta, weil mich ein anderer dazu nicht zwingen kann: ich bin es dem Zwecke der Menschheit allerdings schuldig (hervorgehoben v. mir), mich zu vervollkommnen, nur freilich das Maaß der Vollkommenheit läßt sich nicht vorschreiben". (MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 582.1-4.)

3) P.N., AA XXVII 1, 144.2-5.

4) a.a.O., 144.10-15.

"Honeste vive heißt thun was Achungswerth ist. Dieser Saz bezieht sich auf Handlungen in Ansehung derer der Mensch nicht kann gezwungen werden"[1].

Die ersten zwei Sätze, "neminem laede" und "suum cuique tribue", sind Prinzipien des Rechts, sofern sie sich nach Kant auf "die Grundsäzze der Zwangspflichten" beziehen, "wozu wir durch das Recht anderer verbunden sind", während der dritte Satz "honeste vive" zur Ethik gehört, da dieser von uns fordert, etwas Ehrenwertes zu tun, welches nicht äußerlich erzwungen werden kann. Zu dieser Zeit machte Kant noch keinen Unterschied zwischen den ersten zwei Sätzen, da "suum cuique tribue" durch negative Ausdruckweise in "neminem laede" umformuliert werden kann. Nur scheint es unverständlich, warum Kant die beiden Prinzipien des Rechts als "Geboth" und "honeste vive" als "lex vetiti", d.h. Verbotgesetz[2], bezeichnete. Denn "honeste vive", sei es in Form "thun was Achtungswerth ist" oder "thue das was Ehrenwerth ist"[3], drückt schlechthin doch ein Gebot aus, das fordert, etwas zu tun. Hingegen stellt der Satz "neminem laede" offensichtlich ein Verbot dar, da er fordert, etwas zu unterlassen. Diesen Satz nannte Kant später in "Naturrecht Feyerabend" als "lex vetita", d.h. Verbotgesetz, und in "Moral Mrongovius II" nochmal als "lex vetiti", d.h. Verbotgestz[4]. Das gilt auch für den Satz "suum cuique tribue", insofern dieser negativ formuliert werden kann.

---

1) a.a.O., 144.29-31.

2) s. MSR Einl. i.d. MS IV, AA VI 223.12-13.

3) a.a.O., 144.38-39.

4) s. N.F., AA XXVII 2/2, 1337.2; u. Moral Mrongovius II, AA XXIX 1/1, 632.22.

In der von Menzer herausgegebenen Ethikvorlesung unterschied Kant die Ethik von der Rechtslehre folgendermaßen:

> "Erstens, sie (sc. die Ethik) unterscheidet sich vom Jure in Ansehung der Gesetze, die sich gar nicht auf andere Menschen beziehen, sondern nur auf Gott und auf sich selbst. Zweitens, daß wenn sie sich auf andere Gesetze bezieht, so hat die Verbindlichkeit zu der Handlung ihren Grund nicht in dem arbitrio eines anderen, sondern der Handlung selbst. Und endlich, daß der Bewegungsgrund, seiner Verbindlichkeit eine Genüge zu tun, nicht der Zwang, sondern die freie Gesinnung oder Pflicht sei"[1].

Nach Kant geschieht eine ethische Handlung nicht der Willkür eines anderen wegen, sondern um der Handlung an sich willen. Dies bedeutet, daß es in der Ethik nicht um den äußeren Zwang, sondern lediglich um die innere Gesinnung der Person geht. Aber im Bezug auf den ersten Punkt dieses Zitats ändert Kant in den MAdR seine Auffassung. Nämlich, insofern alle Gesetzgebung (sowohl ethische als auch juridische) zwei Elemente, d.s. ein Gesetz und eine Triebfeder, enthält, ist die ethische Gesetzgebung von der juridischen nicht "in Ansehung der Gesetze", sondern nur "in Ansehung der Triebfedern" unterschieden[2].

Anschließend setzte sich Kant weiter mit den drei Formeln Ulpians auseinander:

> "Der Autor (sc. Baumgarten) trägt die Grundsätze vor, die als Axiomata der Moral angenommen sind: Honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue"[3].

---

1) Menzer, Paul (Hg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924, S. 58.15-25.

2) s. MSR Einl. i. d. MS III, AA VI 219.1-2.

3) Menzer, a.a.O., 59.10-13.

"Der erste Satz: honeste vive kann angesehen werden als ein gemeines Principium der Ethik, denn der Bewegungsgrund, seine Verbindlichkeit zu erfüllen, ist nicht aus Zwang, sondern aus dem inneren Bewegungsgrunde hergenommen. (...) Der Satz würde also lauten: tue das, was dich zum Objekt der Achtung und Schätzung macht. Alle unsere Pflichten gegen uns selbst haben solche Beziehung (hervorgehoben v. mir). Achtung in unseren Augen und Beifall in den Augen anderer"[1].

"Die zwei anderen Sätze: Neminem laede, suum cuique tribue können als Principia der juridischen Verbindlichkeit angesehen werden, denn sie beziehen sich auf Zwangspflichten. Denn: lasse jedermann das Seinige, heißt soviel: du mußt jedem dasjenige, was er mit Zwang von dir fordern kann, lassen. Beide Sätze können miteinadner verbunden werden: denn wenn ich jemand das Seine nehme, so lädiere ich ihn. Ich kann einen lädieren, entweder durch Omission, wenn ich ihm das Seinige nicht gebe, oder durch Commission, wenn ich ihm das Seinige nehme. Also kann ich jemanden das Seinige negativ und positiv nehmen. Negativ ist wichtiger, denn es ist mehr dem anderen das Seinige nicht zu nehmen, als es ihm nicht zu geben"[2].

Wie Baumgarten in den "Initia" die drei Sätze zu den "ersten Prinzipien der ganzen praktischen Philosophie" erklärte, so bezeichnete Kant sie zusammen auch als "Axiomata der Moral". Aber hier ist besonders zu bemerken, daß Kant in seiner Moralvorlesung der 80er Jahre zum ersten Mal nachweisbar die Reihenfolge der drei Sätze wechselte, und zwar den ersten Platz dem Satz "honeste vive" einräumte. Alle "unsere Pflichten gegen uns selbst" beziehen sich nach Kant auf den Satz "honeste vive", welcher die Handlung aus der Achtung vor

1) a.a.O., 59.16-25.

2) a.a.O., 60.15-26.

dem Gesetz der Freiheit vorschreibt. Und die Pflichten gegen sich selbst sind die Voraussetzung aller Zwangspflichten gegen andere, deren Eigenschaft in dem Unterlassen besteht. Wie Kant zeigte, ist das Unterlassen wichtiger, "denn es ist mehr dem anderen das Seinige nicht zu nehmen, als es ihm nicht zu geben". Gerade zu den Pflichten gegen andere gehören die anderen zwei Sätze, "neminem laede" und "suum cuique tribue", durch welche beiden die Handlung mit dem Recht anderer verbunden ist, d.h. erzwungen werden kann. Aber gemäß der Kantischen Vorordnung "Negativ ist wichtiger" hat der Satz "neminem laede" den Vorrang vor dem "suum cuique tribue". Dadurch ist die Reihenfolge der drei Sätze so bestimmt:

1. honeste vive,
2. neminem laede,
3. suum cuique tribue.[1)]

Die Bedeutung der Pflicht gegen sich selbst betonte Kant seit langer Zeit; er trug mehrmals vor: "In der Moral ist kein einziges Stück mangelhafter abgehandelt als dieses Stück von den Pflichten gegen sich selbst"[2)]. Denn nach Kant ist die Pflicht gegen sich selbst von der Selbstverantwortung des moralischen Subjekts, mithin von dem Autonomieprinzip des Willens unabtrennbar, welches die Quintessenz der Moralphilosophie Kants ausmacht.

---

1) Die Bedeutung der Pflicht gegen sich selbst für die gegen andere wird durch folgende Zitate erläutert:
" Weit gefehlt, daß die Pflichten gegen sich selbst die niedrigsten sind, sie haben im Gegenteil den obersten Rang und sind die wichtigsten unter allen, denn ohne noch zu erklären, was die Pflicht gegen sich selbst ist, so kann man sagen: wenn ein Mensch seine eigene Person entehrt, was kann man noch von dem fordern? Wer die Pflicht gegen sich selbst übertritt, wirft die Menschheit weg und dann ist er nicht mehr im Stande Pflichten gegen andere auszuüben" (a.a.O., 146.33-147.7).
" Also die Verletzung der Pflichten gegen sich selbst nimmt dem Menschen den ganzen Wert und die Verletzung der Pflichten gegen andere nimmt dem Menschen nur einen

"Die Pflichten aber gegen sich selbst sind unabhängig von allen Vorteilen und gehen nur auf die Würde der Menschheit, sie beruhen darauf, daß wir in Ansehung unserer Person nicht eine ungebundene Freiheit haben (hervorgehoben v. mir), daß die Menschheit in unserer eigenen Person müßte hochgeschätzt werden, weil ohne dieses der Mensch ein Gegenstand der Verachtung ist, welches ein absoluter Tadel ist, indem er nicht allein in Ansehung anderer, sondern auch an sich selbst nichts wert ist. Die Pflichten gegen sich selbst sind die oberste Bedingung und das Principium aller Sittlichkeit (hervorgehoben v. mir), denn der Wert der Person macht den moralischen Wert aus, der Wert der Geschicklichkeit bezieht sich nur auf seinen Zustand"[1].

Nach Kant geht die Pflicht gegen sich selbst "nur auf die Würde der Menschheit", wodurch aller Gebrauch der Freiheit unserer Willkür notwendig eingeschränkt werden soll. Daher haben "wir in Ansehung unserer Person nicht eine ungebundene Freiheit":

"Seine Freiheit aber soll er nur dazu brauchen, daß er als Mensch lebe. Er kann über alles disponieren, was zu seiner Person gehört, aber nicht über seine Person und nicht die Freiheit wider sich brauchen"[2].

"Der Mensch kann zwar über seinen Zustand disponieren, aber nicht über seine Person, denn er ist selbst ein Zweck und kein Mittel, alles in der Welt hat nur den Wert des Mittels. Der Mensch ist aber eine Person und keine Sache, also kein Mittel (hervorgehoben v. mir)"[3].

---

*Anmerkungen von voriger Seite:-

respektiven Wert" (a.a.O., 147.13-16).

2) a.a.O., 146.6-8; u. vgl. P.N., AA XXVII 1, 187.36-39.

*Anmerkungen von dieser Seite:-

1) a.a.O., 150.31-151.9.

2) a.a.O., 149.29-32.

3) a.a.O., 150.12-16.

"Über seine Person als Mittel zu disponieren, steht ihm nicht frei"[1)]

Da wir nur unter der Würde der Menschheit die Pflichten gegen andere ausüben können, ist die Pflicht gegen sich selbst als "Basis aller übrigen Pflichten"[2)] die erste Bedingung aller Sittlichkeit. Im Anschluß daran führte Kant die absolute Bedingung des Gebrauchs unserer Freiheit weiter aus:

"Welches ist die Bedingung, unter der die Freiheit restringiert ist? Dieses ist das Gesetz. Das allgemeine Gesetz ist also dieses: Verfahre so, daß in allen deinen Handlungen Regelmäßigkeit herrsche. (...) Die ursprüngliche Regel, nach der ich die Freiheit restringieren soll, ist die Übereinstimmung des freien Verhaltens mit den wesentlichen Zwecken der Menschheit"[3)].

Dies soll heißen, daß, da die Pflicht gegen sich selbst "die oberste Bedingung und das Principium aller Sittlichkeit" ist, die Freiheit keineswegs den bloß regellosen Gebrauch der Willkür bedeutet, sondern ihr eigenes Gesetz haben muß, welches allgemeingültig sein soll. Den Inhalt des Gesetzes der Freiheit machen die wesentlichen Zwecke der Menschheit aus, aufgrund derer allein der Mensch den inneren moralischen

---

1) a.a.O., 150.22-23.

2) a.a.O., 151.18.

3) a.a.O., 152.19-28. Vgl. dazu auch:
"Alle unsere Handlungen müßen dazu dienen, den Werth der Person in der Menschheit zu erhalten. Der Gebrauch der freyen Willkür wieder die Person und ihr Daseyn, wieder ihre wesentliche Zwekke, das ist der Gebrauch der Willkür wieder sich selbst, und er wiederstreitet den moralischen Gesezzen. Sobald der Mensch den Antrieben nachgiebt, so entehrt die Menschheit in seiner eigenen Person". (P.N., AA XXVII 1, 208.11-17).

Wert, d.h. die Würde, besitzen, und mithin zum Gegenstand der Achtung werden kann. Zu dieser Zeit ist die Lüge für Kant "mehr eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst als gegen andere"[1], und der Selbstmord ist "die höchtste Verletzung der Pflicht gegen sich selbst"[2]. Trotzdem wurde diese Pflicht gegen sich selbst nicht von Kant als Rechtspflicht anerkannt:

> "... die Pflicht gegen sich selbst, diese wird nicht juridisch (hervorgehoben v. mir) betrachtet, denn das Recht betrifft nur das Verhältnis gegen andere Menschen. Recht kann nicht gegen mich selbst beobachtet werden, denn was ich gegen mich selbst tue, das tue ich mit meiner Einwilligung, ich handle nicht wider die Gerechtigkeit, wenn ich wider mich selbst handle"[3].

Diese Auffassung ist nicht ohne Grund entstanden. Denn erstlich war der Begriff des Selbstzwangs, mithin der der inneren Rechtspflicht, noch nicht in die Rechtslehre Kants eingeführt, und zweitens schien das "Recht der Menschheit" als die oberste einschränkende Bedingung aller Rechtsverhältnisse — insofern es nicht um das äußere Verhältnis der Menschen zueinander, sondern schlechthin um die Würde der Menschheit in unserer eigenen Person geht — vorläufig auch noch nicht zum Begriff des strikten Rechts zu gehören. Trotzdem ist Kant in der von Menzer herausgegebenen Ethikvorlesung einen Schritt weitergegangen, indem er den Satz "honeste vive" mit der Pflicht gegen sich selbst verbunden, und deren Bedeutung hervorgehoben hat, welches für die spätere Entwicklung des Menschenrechtsgedankens bei Kant maßgebend ist.

---

1) Menzer, a.a.O., 147.29-30.

2) a.a.O., 149.15-16.

3) a.a.O., 145.28-146.4.

Wie schon erwähnt, wurde die "Naturrecht Feyerabend" genannte Vorlesung von Kant im Jahre 1784, d.i. gerade ein Jahr vor dem Erscheinen der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785), gehalten. Daher kann man ohne weiteres bemerken, daß viele in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" enthaltene Hauptargumente schon in "Naturrecht Feyerabend" ausführlich ausgesprochen wurden (z.B. der kategorische Imperativ[1] ist auch in "Naturrecht Feyerabend" gleicherweise behandelt[2]). Bezüglich der Zweck-an-sich-Lehre setzte Kant seine Überlegungen im "Naturrecht Feyerabend" nachdrücklich fort:

> "In der Reihe der wirkenden Ursachen ist ein ens ab alio, aber endlich muß ich doch an ein ens a se kommen. Der Zweck ist beim Wollen ein Grund, warum das Mittel da ist. Ein Ding ist Mittel des andern, daher muß zuletzt ein Ding seyn, das kein Mittel mehr, sondern Zweck an sich selbst ist. Wie aber ein Wesen an sich selbst bloß Zweck seyn kann, und nie Mittel, ist eben so unbegreiflich, als wie in der Reihe der Ursachen ein nothwendiges Wesen seyn müsse. Indessen müssen wir beides annehmen, wegen des Bedürfnisses unsrer Vernunft, alles vollständig zu haben (hervorgehoben v. mir)"[3].

> "Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind. Hier haben wir Vermögen, nach unserem eignen Willen zu handeln. (...) Die Freiheit des Wesens muß (hervorgehoben v. mir) ich voraussetzen, wenn es soll ein Zweck vor sich selbst seyn. Ein solches Wesen muß also Freiheit des Willens haben. Wie ich sie begreifen kann, weiß ich nicht; es ist doch aber eine nothwendige Hypothesis (hervorgehoben v. mir), wenn ich

1) GMS 2 Abs., AA IV 413ff.

2) s. N.F., AA XXVII 2/2, 1323f.

3) N.F., AA XXVII 2/2, 1321.21-28.

> vernünftige Wesen als Zweck an sich denken soll. (...) Freiheit ist also nicht nur oberste, sondern auch hinreichende Bedingung (hervorgehoben v. mir). Ein freihandelndes Wesen muß Vernunft haben; denn würde ich von Sinnen bloß affizirt, so würde ich von ihnen regiert. Unter welcher Bedingung kann ein freies Wesen Zweck an sich selbst seyn? Daß die Freiheit sich selbst ein Gesetz sey. Es muß sich stets als Zweck und nie als Mittel betrachten lassen (hervorgehoben v. mir)"[1].

Hier begründete Kant, warum die Freiheit der einzige Grund dafür ist, daß der Mensch Zweck an sich selbst ist. Wie die transzendentale Freiheit in der "Transzendentalen Dialektik" der "Kritik der reinen Vernunft" als die absolute, von der Naturnotwendigkeit unabhängige Kausalität der Vernunft begründet wurde, so ging Kant hier auch davon aus, daß unsere Vernunft in der unendlich zurückführenden Kette des Zweck-Mittel-Verhältnisses die absolute Totalität fordert, so daß etwas kein Mittel eines anderen mehr, sondern Zweck an sich selbst ist. Dies kann nicht in der phaenomenalen Welt, sondern nur in der noumenalen angenommen werden. Da der Mensch mit der Vernunft begabt ist, ist er, im Unterschied zu den anderen, den vernunftlosen Wesen,der Freiheit fähig, mithin Zweck an sich selbst. Denn dieser setzt notwendigerweise die Freiheit des Willens voraus. Aber zu beachten ist, daß Kant hier den Menschen als Zweck an sich selbst — ebenso wie die transzendentale Freiheit — bloß für "eine nothwendige Hypothesis" hielt. Denn zu dieser Zeit rückte die These vom "Faktum der reinen praktischen Vernunft" noch nicht in den Vordergrund, wodurch allein der Freiheit der menschlichen Willkür ihre zwar praktische, aber doch objektive Realität gewährleistet, und daher der Mensch auch als Zweck

---

1) a.a.O., 1332.11-27.

an sich selbst praktisch-notwendig bewiesen werden kann.

Nach Kant bedeutet die Freiheit nichts anderes als das Vermögen eines vernünftigen Wesens, unabhängig vom Naturgesetz — mithin auch von aller sinnlichen Bestimmung — bloß nach seinem eigenen Willen zu handeln. Solche Freiheit muß ihr eigenes Gesetz haben, nach welchem der Mensch als vernünftiges Wesen nicht bloß als Mittel eines anderen, sondern jederzeit zugleich auch als Zweck an sich selbst betrachtet werden muß. Denn die Freiheit besagt keineswegs die Zügellosigkeit, die gar keinem Gesetz unterworfen ist. Sonst würde alle Freiheit aufgehoben. D.h. der Gebrauch unserer Freiheit muß durch das Wesen des Menschen als Zwecks an sich selbst gesetzlich eingeschränkt sein. Gerade aus dieser Einschränkung der Freiheit, durch welche diese erst mit der Freiheit eines jeden anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, leitet sich der Begriff des Rechts her:

> "Recht ist die Einschränkung jeder besonderen Freiheit auf die Bedingungen, unter denen die allgemeine Freiheit bestehen kann. Das Recht besteht eigentlich im Negativen, im Unterlassen. Das oberste Gesetz neminem laede ist negative"[1].

Denn nach Kant fußt der Begriff des Rechts ausschließlich auf dem äußerem Gebrauch der freien Willkür der Menschen zueinander:

> "Die Grundsätze des freyen Willens, durch durchgängige Einstimmung nach Gesetzen, sind entweder mit uns selbst oder andern. Grundsätze des äußeren Gebrauchs und inren Gebrauchs der Freiheit. Zu den ersten (sc. die Grundsätze des freyen Willens mit uns selbst bzw. des inneren

1) a.a.O., 1334.13-16.

> Gebrauchs der Freiheit) können wir (nicht) gezwungen werden, denn sie widerstehen nicht der Freiheit andrer. Dazu gehören die Pflichten zu sich selbst. Diese gehören daher zur Ethik. Die letztern (sc. die Grundsätze des freyen Willens mit andern bzw. des äußeren Gebrauchs der Freiheit) sind Grundsätze der Uebereinstimmung mit der Freiheit und dem Interesse des Willens andrer. Das erste ist das strikte Recht. Zum letzten gehört Wohlwollen und Gütigkeit, denn Interesse ist Glückseligkeit. Das gehört auch zur Ethik. Ich kann ohne diese letztern (sc. ethischen) Grundsätze die erstern (sc. juridischen) befolgen. Jus enthält also bloß die Angabe der Freiheit, wodurch die eine die andre einschränkt, also Wirkung und Gegenwirkung. Das Recht beruht bloß auf Freiheit"[1].

Der innere Gebrauch der Freiheit — welche sich auf uns selbst bezieht, mithin alle Pflichten gegen uns selbst enthält — und der äußere Gebrauch der Freiheit, sofern dieser um die Glückseligkeit des anderen, d.h. um das Wohlwollen und Gütigkeit den anderen gegenüber, geht, gehören insgeamt zur Ethik, da niemandem in den beiden Fällen ein äußerer Zwang angetan werden kann, den, wie schon erwähnt, Kant als Merkmal des Rechts ansah. Aber in Ansehung der Begründung des Zwangs kritisiert Kant seine Vorgänger:

> "Alle Autoren haben das nicht zu erklären gewußt. Sie brachten das schon in die Definition; aber es folgt erst daraus. — Sie sagten: Recht ist Befugniß zu zwingen, das können sie nun nicht erklären, woher mir das frei steht"[2].

Denn Kant begründete das rechtliche Verhältnis der Menschen zueinander genial anhand des Newtonischen Prinzips der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der freien Bewegung der

---

1) a.a.O., 1336.11-21.

2) a.a.O., 1335.32-35.

Körper, so daß das Recht auch als das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der freien Willkür der Menschen betrachtet wird[1]:

> "Eine Handlung, die derjenigen, die der allgemeinen Freiheit entgegen gesetzt ist, widersteht, ist recht. Das Widerstehen einer unrechten Handlung, ist ein Hinderniß der Handlung, die der allgemeinen Freiheit widersteht, also ists Beförderung der Freiheit und der Uebereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit. Der Widerstand gegen die Handlung eines andern Freiheit heißt Zwang. Die Uebereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit ist das oberste Prinzip des Rechts, dieses ist ein Zwangsgesetz.
> (...) Zwang ist rechtmäßig wenn er die allgemeine Freiheit befördert. Ein Gesetz der Handlungen, zu denen man einen zwingen kann, ist Zwangsgesetz, und das Recht dazu ist Zwangsrecht"[2].

Also beschränkt sich das Recht lediglich auf den äußeren Gebrauch der Freiheit unseres Willens, insofern es mit dem Zwang verbunden ist. Denn nach Kant wird das Recht mit dem Zwangsrecht, das Rechtsgesetz mit dem Zwangsgesetz gleichgesetzt. Und die innere Gesinnung, sei es auf sich selbst oder auf die anderen gerichtet, kann niemals der Gegenstand des äußeren Zwangs sein. Dadurch zog Kant eine Grenze zwischen Recht und Ethos wie folgt:

> "Ethic ist die Wissenschaft der Beurtheilung und Bestimmung der Handlungen nach ihrer Moralitaet. Jus Wissenschaft der Beurtheilung der Handlungen nach ihrer Legalitaet. Ethic heißt auch Tugendlehre. Das Jus kann

1) vgl. mit der zu dieser Zeit abgefaßten Druckschrift: Prol. §58 Anm., AA IV 357f.

2) N.F., AA XXVII 2/2, 1328.15-27; vgl. dazu auch Moral Mrongovius II, AA XXIX 1/1, 631.12-23. So dann auch MSR Einl. §D, AA VI 231.23-34.

auf Handlungen gehen, die da erzwungen werden können. Denn es ist einerlei dabei, ob die Handlungen aus Achtung, Furcht, Zwang oder Neigung geschehen. Ethic geht nicht auf Handlungen, die erzwungen werden können; Ethic ist praktische Philosophie der Handlung in Ansehung der Gesinnungen. Jus praktische Philosophie der Handlungen ohne Rücksicht der Gesinnungen (hervorgehoben v. mir). Alles was Verbindlichkeit hat, gehört zur Ethic, also alle Pflichten. Das jus geht auf Pflichten und Handlungen, die dem Gesetz gemäß sind, und erzwungen werden können. Die Handlung heißt recht, wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt, tugendhaft, wenn sie aus Achtung fürs Gesetz entsteht. Es kann daher eine Handlung recht, und doch nicht tugendhaft seyn (hervorgehoben v. mir). Die Gesinnung aus Pflicht, aus Achtung fürs Gesetz zu handeln, ist Tugend. Ethic enthält Tugendlehre (hervorgehoben v. mir) und Jus Rechtslehre (hervorgehoben v. mir). Wenn die Handlung auch zwangsmäßig ist, so kann sie doch gesetzmäßig seyn. Man sagt das Recht ist eine Lehre von den Pflichten, die durch Gewalt erzwungen werden können und sollen: aber das beruht darauf. Pflicht ist Nöthigung, deshalb soll sie ohne Achtung fürs Gesetz nothwendig seyn, muß daher durch Zwang geschehen. Außer Zwang und Achtung nöthigt nichts zu einer Handlung (hervorgehoben v. mir)"[1].

Hier verstand Kant unter "Legalitaet" "die Übereinstimmung der Handlung mit der Pflicht, ohnangesehen ob sie der Bestimmungsgrund derselben sey oder nicht", unter "Moralitaet" "die Übereinstimmung der Handlung mit der Pflicht, soferne diese der Bestimmungsgrund derselben ist"[2]. Also geht es der Ethik schlechthin um die Gesinnung der Handlung, Recht bloß um die Pflichtmäßigkeit derselben. M.a.W. Ethik fordert eine Handlung aus Achtung vor dem Sittengesetz, hin-

1) N.F., AA XXVII 2/2, 1327.24-43.

2) a.a.O., 1327.12-15.

gegen verlangt Recht eine Handlung, welche — auch wenn dem Handelnden die Achtung für das Gesetz der Freiheit fehlt — wegen ihrer Notwendigkeit in Ansehung der äußeren Freiheit aller erzwungen werden kann und muß.

In "Naturrecht Feyerabend" bezeichnete Kant die drei Formeln Ulpians als " 3 Hauptsätze der praktischen Philosophie, die diese nun in drei Theile theilen"[1]. Diese "drei Theile" der praktischen Philosophie sind nach Kant Ethik, Jus naturale privatum und Jus naturale publicum, weil er hier zum ersten Mal den Satz "suum cuique tribue" von dem "neminem laede" unterschied.

> "Honeste vive sey tugendhaft, zeigt die Moral an, Honestas heißt Ehrbarkeit. (...) Tugend ist die herrschende Maxime der Handlung bloß aus Pflicht. (...) Sie (sc. tugendhafte Handlungen) können nicht erzwungen werden, denn sie beruhen auf den Gesinnungen. Neminem laede thue keinem Unrecht. (...) Das Recht bezieht sich aufs Princip neminem laede. Thue die Handlung so nachm Gesetz, wie es dem Rechte der Menschheit gemäß ist (hervorgehoben v. mir). Die Ursache warum du es thust ist einerlei. (...) Man theilt die Pflichten in officia neceßitatis und caritatis, jene gehörten zum jus, diese zur Ethic, und sind verdienstliche, so wie jene schuldige Pflichten. Es ist aber diese Eintheilung unvollständig; denn Pflichten gegen sich selbst sind nicht officia caritatis. Pflichten gegen sich selbst, sind officia neceßaria bisweilen (hervorgehoben v. mir). Leges strictae, die keine Ausnahme, latae, die Ausnahme leiden. (...) Die Pflichten können besser eingetheilt werden in inre und äußre. Die äußren, sind neceßitatis oder caritatis. Im Princip juris neminem laede sehe ich, daß ich bloß was unterlassen soll, es

1) a.a.O., 1336.22-23.

> scheint daher lex vetita zu seyn. (...) Die Regel des Rechts kann nicht heißen: Gieb dem andern das Seinige. Denn das hat er ja schon, sondern nimm ihm nichts vom Seinigen. Das Recht hat daher lauter leges omißivae. Das Recht des andern besteht darin, daß seine Freiheit heilig ist, wenn sie nur der allgemeinen Freiheit nicht Abbruch thut. Alle Handlungen sind recht, sofern sie unterlassen, die Freiheit andrer zu stöhren, nach allgemeinen Gesetzen, oder wenn sie einem Stöhrer der allgemeinen Freiheit widerstreiten"[1].

Während Kant im Hinblick auf den ersten Satz "honeste vive" nur seine frühe Auffassung wiederholte, setzte er sich im "Naturrecht Freyerabend" mit den beiden anderen Sätzen in ausführlicher Weise und in Ansehung des Unterschieds zwischen diesen beiden Sätzen sogar ganz neu auseinander. Statt über die neue Kantische Interpretation des Satzes "suum cuique tribue" als des Prinzips der "justitia distributiva" bzw. des "ius publicum" zu sprechen, beschränkte ich mich hier auf die neue Auffassung Kants vom "Recht der Menschheit" und von der Pflicht gegen sich selbst. Zuerst interpretierte Kant den Satz "neminem laede " wie folgt:

> " Das Recht bezieht sich aufs Princip neminem laede. Thue die Handlung so nachm Gesetz, wie es dem Rechte der Menschheit gemäß ist".

Zu beachten ist hier die Bestimmung des Verhältnisses des Recht zum "Recht der Menschheit". Meiner Ansicht nach bedeutet hier das — das Prinzip "neminem laede" betreffende — Recht nichts anderes als das Recht der Menschen, sofern sich dieses ausschließlich auf die äußere Freiheit der Menschen gegeneinander bezieht. Eben im "Naturrecht Feyerabend" steht der Satz: "Es ist außer dem Menschen (sc. als

---

1) a.a.O., 1336.24-1337.12.

Zweck an sich selbst) nichts achtungswerthes gesetzt worden als das Recht der Menschen"[1]. Dem Menschen als Zweck an sich selbst ist das "Recht der Menschheit" zuzugestehen. Dies soll heißen, daß das "Recht der Menschheit" den Vorrang vor dem (konkreten) "Recht der Menschen" hat, so daß eine Handlung mir dann recht sein kann, wenn sie dem "Recht der Menschheit" nicht zuwider ist. Ferner hielt Kant die Einteilung der Pflichten in officia neceßitatis und caritatis für "unvollständig", denn "Pflichten gegen sich selbst, sind officia neceßaria bisweilen". D.h. nicht alle Pflichten gegen sich selbst sind nur verdienstliche Pflichten. M.a.W. es gibt auch Pflichten gegen sich selbst, welche zu erfüllen wir schuldig sind. Obwohl Kant eine nähere Untersuchung der schuldigen Pflichten gegen sich selbst hier nicht vorgenommen hat, ist der Begriff der schuldigen Pflicht gegen sich selbst von aufschlußreicher Bedeutung, da dieser den Begriff der inneren Rechtspflicht anbahnt.

Anschließend trug Kant weiter vor: "Leges strictae, die keine Ausnahme, latae, die Ausnahme leiden". Diese "Leges strictae" sollen sich auf das Recht beziehen, da, was das Recht von uns fordert, eine Nötigung unserer Handlung — welche äußerlich erzwungen werden kann — enthält und mithin alle Ausnahmen, d.h. Abweichung vom Rechtsgesetz, ausschließt. Dagegen betreffen die leges latae das Ethos, welches auf der inneren Gesinnung — die keinem äußeren Zwang unterworfen ist — beruht und daher immer die Ausnahme zuläßt. Dies kann durch folgende Zitate belegt werden:

> " Die Rechtspflicht ist eine stricte Pflicht, denn hier gibts keine Ausnahme"[2].
>
> "Die erstern (sc. Rechtspflichten bzw. schuldige Pflichten) heißen auch stricte vollkommen die letztern (sc.

1) a.a.O., 1319.32-33.

2) Moral Mrongovius II, AA XXIX 1/1, 618.6-7.

Tugendpflichten) unvollkommene Pflichten. In dem System der Moral werden alle Pflichten gegen uns selbst für unvollkommen gehalten"[1].

Hier ist noch zu bemerken, daß Kant auch im "Naturrecht Feyerabend" das "Recht der Menschheit", insofern es in Ansehung des Verhältnisses zu den anderen Menschen betrachtet wird, explicite für eine einschränkende Bedingung des Rechts im strengen Sinne hielt:

"Die Sache hat keine Freiheit,, also kann ihr auch nicht unrecht geschehen, also schränkt sie meine Freiheit nicht ein. Aber Persona, ein freies Wesen, schränkt meine Freiheit ein. (...)
Eine Freiheit wird durch sich selbst eingeschränkt. Dinge die keine Freiheit haben, können daher nicht in ihrer Freiheit eingeschränkt werden. Im Verhältnis mit Wesen die selbst Freiheit haben, ist jede andre Freiheit eingeschränkt. Das ist eine Person, jenes eine Sache"[2].

" Das Prinzip des Rechts ist das, wodurch der äußere Gebrauch der Freiheit bestehen kann. Es giebt aber auch innren Gebrauch der Freiheit, und Gesetz derselben. Wenn z.E. ein Mensch sich nur um Lohn zur Wollust verdingt. Kann ich sie (sc. Persona) dann zwingen das Wort zu halten? Nein, denn sie war nicht befugt, über sich zu disponiren. Sie war Persona, nicht Res. So auch wenn ein Mensch sich zum Leibeignen verkauft, gilt sein Pactum nichts. Ich bin frei, darum kann ich meine Freiheit nicht wegwerfen"[3].

---

1) a.a.O., 617.37-39.
2) N.F., AA XXVII 2/2, 1335.15-27.
3) a.a.O., 1335.38-1336.2.

Hier unterschied Kant zunächst die Person von der Sache dadurch, daß die Person — sofern sie als freies Wesen die eigene Freiheit innehat — Zweck an sich selbst ist, mithin allen Gebrauch der Freiheit anderer Personen notwendig einschränkt; während die Sache — sofern sie sich jederzeit bloß als Mittel eines anderen darstellt — nach unserem Belieben gebraucht werden kann. Der Sache kann darum niemals unrecht geschehen, weil, ob eine Handlung recht oder unrecht ist, davon abhängt, ob sie mit der allgemeinen äußeren Freiheit übereinstimme. Nun ist diese Freiheit nicht der Sache, sondern ausschließlich der Person als Zweck an sich selbst zuzugestehen. Gerade diese Freiheit der Person besagt das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person". Bemerkenswert ist, daß sich Kant hier in Ansehung des "Rechts der Menschheit" ausschließlich auf das Verhältnis des äußeren Gebrauchs der Freiheit der Menschen gegeneinander beschränkte, da er sagte: "Im Verhältnis mit Wesen die selbst Freiheit haben, ist jede andre Freiheit (hervorgehoben v. mir) eingeschränkt". Und zu dieser Zeit war die schlechthin selbstbezogene Pflicht gegen sich selbst, z.B. Selbsterhaltung, nach Kant nicht als Rechtspflicht, sondern als "bloße Tugendpflicht" angesehen, "denn da kann ich mit meinem Leben machen, was ich will"[1].

Dann stellte sich Kant die Frage: "Wenn z.E. ein Mensch sich nur um Lohn zur Wollust verdingt. Kann ich sie dann zwingen das Wort zu halten?" Die Antwort darauf ist ein entschiedenes "Nein", welches dadurch begründet wurde: "denn sie (sc. Person) war nicht befugt, über sich zu disponiren. Sie war Persona, nicht Res". Was "nicht befugt" bedeutet, ist nichts anderes, als daß das "Recht der Menschheit in seiner eigenen Person" ihm schlechterdings verbietet, sich selbst zu verdinglichen oder verdinglichen zu lassen, welches den wesent-

1) a.a.O., 1334.18-19.

lichen Zwecken der Menschheit zuwider ist. Nach Kant gilt das "Recht der Menschheit" hier ohne den geringsten Zweifel als Prüfstein für die Gültigkeit des Pactums, d.h. des äußeren Rechtsverhältnisses der Menschen zueinander. D.h. wenn der Inhalt eines Vertrags dem "Recht der Menschheit" widerstreitet, ist er von Anfang an nichtig, selbst wenn eine gegenseitige Übereinstimmung des Willens der betreffenden Vertragspartner vorhanden ist.

Den konkreten Inhalt des angeborenen Rechts, der im "Naturrecht Feyerabend" enthalten ist, führe ich hier nicht aus, weil dieser im nächsten Kapitel näher untersucht werden wird. Es genügt, die einzelnen angeborenen Rechte aufzuzählen:

1) das Recht der unumschränkten Freiheit der Person,
2) ius aequalitatis,
3) ius libertatis,
4) das Recht auf den guten Namen,
5) das Recht, Dinge außer mir zu erwerben, und das
6) ius de declaratione mentis[1].

Am Ende dieses Abschnitts möchte ich noch auf zwei sehr irreführende Thesen von "Sect: 1. Jus naturale originarium" im "Naturrecht Feyerabend" eingehen:

> "Der Autor (sc. Achenwall) erklärt das jus strictißime als das in statu naturali und setzt es dem sociali entgegen. Es ist aber dem civili entgegengesetzt. Denn es können auch Societaeten im statu naturali seyn, als die Ehe. Es ist das Recht der Menschen, sofern es bloß auf inneren Gesetzen beruht. Der inbegriff aller Principien der Diiudication dessen was recht ist"[2], und

---

1) s. a.a.O., 1338ff.
2) a.a.O., 1338.24-28.

"Jura connata sind ante factum juridicum. Die sind alle negative, sind keine Rechte, den andern zu zwingen, aber ihm zu widerstehen, wenn sie ihm Unrecht thun"[1].

Die erste These würde zur Ansicht führen, daß "das Recht der Menschen" ein Synonym des angeborenen Recht wäre, denn sonst würde Kant nicht gleich am Anfang des Abschnitts über "Jus connatum" den Terminus "Recht der Menschen" erwähnen. Darüberhinaus beruht das "Recht der Menschen" nach Kant "bloß auf inneren Gesetzen". Dies würde besagen, daß das jus connatum,da es uns angeboren ist, sich nicht auf äußere, sondern auf innere Gesetze erstrecke. Obwohl eine solche Interpretation sowohl verständlich, als auch logisch scheint, ist sie doch verkehrt. Denn das "Recht der Menschen" bedeutet hier nichts anderes als den Inbegriff der natürlichen Rechte, welche im Naturzustand, d.i. vor dem Eintritt in den bürgerlichen Zustand — in dem jeder verbunden ist, sich "einem äußern Gesetz zu unterwerfen"[2] — schon gelten sollen. Was die inneren Gesetze bedeuten, kann durch folgende Zitate erläutert werden:

"Zur justitia distributiva gehören äußere Gesetze, die für jederman allgemein gültig sind, und jedem bestimmen, was Recht und Unrecht ist"[3].

"Nun müssen daher äußere Gesetze mit dem Willen der Gesellschaft errichtet werden. Der Wille der also das Gesetz hervorbrachte, ist selbst für jeden ein Gesetz"[4].

---

1) a.a.O., 1339.14-16.

2) a.a.O., 1338.3.

3) a.a.O., 1337.18-20.

4) a.a.O., 1337.42-1338.1. Vgl. dazu auch:
"Im statu naturae haben wir innere Gesetze; ist aber kein Recht und keine Gewalt da" (Moral Mrongovius II, AA XXIX 1/1, 632.29-30).

Im Naturzustand richtet sich jeder nur nach seinem eigenen Rechtsurteil. Sofern dieses Gesetz nur für ihn selbst, aber nicht auch für alle anderen gilt, ist es inneres Gesetz. Denn hier verhält man sich bloß nach dem Recht, "was ein jeder aus seinem Verstande erkennt"[1]. Deswegen beziehen sich die inneren Gesetze nicht auf die Execution, sondern nur auf die Diiudication, d.h. auf das "Recht der Menschen" im Naturzustand, während die äußeren Gesetze die mit dem allgemeinen Willen verbundene, äußere Gesetzgebung, d.h. "das Recht der Menschen" im bürgerlichen Zustand, betreffen. Auf diesem Hintergrund kann man nun jene Interpretation mit vollem Recht zurückweisen. D.h. Kant bediente sich des Terminus "Recht der Menschen" nur zur Beurteilung des Übergangs vom Naturzustand zum bürgerlichen Zustand. Man darf nicht aus dem zufälligen, in den Abschnitt über das "Jus connatum" eingeschobenen Gebrauch des Terminus folgern, daß dieser ein Synonym des angeborenen Rechts sei.

Im Bezug auf die zweite These scheint ein offensichtlicher Widerspruch zu bestehen. Denn da Kant hier die angeborenen Rechte (Jura connata) im Abschnitt "Jus naturale originarium" — welcher der erste des Libr. 1. "Jus naturale strictius sic dictum" ist — behandelte, besteht also kein Zweifel, daß die angeborenen Rechte nach Kant auch zum Jus stricte dictum gehören, welches gerade das Zwangsrecht darstellt. Aber unter den angeborenen Rechten verstand Kant zu dieser Zeit noch "keine Rechte, den andern zu zwingen", sondern nur die Rechte eines jeden vor dem Rechtsakt (ante factum juridicum), den anderen "zu widerstehen, wenn sie ihm Unrecht thun". Um diese These verständlich machen zu können, möchte ich zuerst darauf hinweisen:

---

1) N.F., AA XXVII 2/2, 1337.16.

"Das ist Recht materialiter betrachtet, was etwas ist, wozu ich andre zwingen kann. Das Recht formaliter ist, was nicht unrecht ist. Ich kann nicht unrecht handeln ohne dazu gezwungen zu werden, hier ist das Recht objective betrachtet, und kann nur singulariter genommen werden, dort wird es substantive und wird pluraliter genommen. Ich habe Recht wozu, wenn ich jemand wozu zwingen kann. Eine Handlung ist recht, wenn sie unbeschadet der allgemeinen Freiheit zu einem allgemeinen Gesetz gemacht werden kann, das ist adjective. Da braucht der Mensch dem anern nur nicht unrecht zu thun, habe ich aber ein Recht (hervorgehoben v. mir) so kann ich ihn wozu zwingen, was wirklich (hervorgehoben v. mir) die Freiheit eines andern besonders einschränkt. Unrecht ist das was der allgemeinen Freiheit widerstreitet, also die Freiheit hindert, und das Gegentheil muß die Freiheit befördern. Ich habe ein Recht, wenn ich die Freiheit andrer einschränke. Das ist ein Zwang. Ein Recht ist daher die Befugniß andre zu zwingen"[1].

Hier setzte Kant seine Unterscheidung der beiden Begriffe "Recht überhaupt" und "Ein Recht" fort[2]. Nach Kant kann das Recht überhaupt — sofern es bloß auf die Form der Handlung, d.i. ihre Übereinstimmung mit der allgemeinen Freiheit, geht — nur singulariter genommen werden; indem "Ein Recht" jederzeit pluraliter betrachtet wird, da dieses, wie schon erwähnt[3], auf das wirkliche Rechtsverhältnis der Menschen zueinander, d.h. auf das erworbene Recht, geht. Daher sagte Kant: "Ich habe ein Recht, wenn ich die Freiheit andrer einschränke. Das ist Zwang. Ein Recht ist daher die Befugniß andre zu zwingen". Außerdem betonte er hier, daß die ange-

1) a.a.O., 1332.38-1333.8.

2) vgl. Refl. Nr. 7541, 6595, und 6667; s.o.S. 66ff.

3) s.o.S. 66ff.

borenen Rechten alle negativ sind[1], während die erworbenen Rechte immer "affirmative"[2] sind. Dies soll heißen, daß jemand bloß mit den angeborenen Recht kein affirmatives Recht gegenüber einem anderen beanspruchen darf, da dieses erst durch einen Rechtsakt erworben werden kann. Damit ist dieser Widerspruch nicht mehr unerklärlich, da die angeborenen Rechte keine erworbenen Rechte sind. Jene gehen nicht auf "Ein Recht", d.h. Zwangsrecht, sondern bloß auf das Recht überhaupt[3]. Aber hier ist zu bemerken, daß diese Auffassung, daß die angeborenen Rechte keine Zwangsrechte seien, nachher von Kant selbst deutlich geändert wird:

> " ... so ist das angeborne Recht eines jeden in diesem Zustande, (...) in Ansehung der Befugniß jeden andern zu zwingen, ... durchgängig gleich"[4].

> " Allgemeine Eintheilung der Rechte ... als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten... von denen die Obereintheilung die in das angeborne und erworbene Recht ist"[5].

Im Bezug auf diesen Abschnitt ist folgendes zusammenzufassen: Obwohl Kant in der Powalski-Nachschrift den äußeren Zwang als Kennzeichen des Rechts bezeichnete, gab er doch nicht den hinreichenden Grund für die notwendige Verbindung des Rechts mit dem äußeren Zwang an. Auf der anderen Seite erklärte er die beiden Sätze Ulpians, nämlich "neminem laede" und "suum cuique tribue", auf gleiche Weise für die Prinzipien des

---

1) a.a.O., 1339.14.

2) Refl. Nr. 6667, AA XIX 128.10; s.o.S. 68 .

3) vgl. "Das Recht in abstracto läßt sich auch ohne das Mittel denken, wodurch es actuirt werden kann". s. Refl. Nr. 6595, AA XIX 100. 26-27; s.o.S. 66.

4) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 292.36-293.3.

5) MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.14-21.

Rechts der Menschen, insofern "wir durch das Recht anderer verbunden sind". Da er zu dieser Zeit noch nicht den Begriff des inneren Zwangs anerkannte, wurden diejenigen Pflichten, wozu man nicht äußerlich gezwungen werden kann, pauschal zu den ethischen gerechnet.

In der von Menzer herausgegebenen Ethikvorlesung unterschied Kant das Ethos vom Recht durch den Gegensatz der inneren Gesinnung zum äußeren Zwang. Aber, wie später gezeigt werden wird, ist dieser Gegensatz unhaltbar. Denn man kann doch seine innere Schuldigkeitspflicht erfüllen, ohne die innere Gesinnung dazu zu haben[1]. Die Bedeutung dieser Ethikvorlesung für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens bei Kant besteht vielmehr darin, daß Kant hier die Wichtigkeit der Pflicht gegen sich selbst überhaupt hervorhob und darauf einging. Trotzdem ist hier die Pflicht gegen sich selbst ohne Ausnahme von ihm als ethisch angesehen.

Im Hinblick auf die Feyerabend-Nachschrift ist noch zu bemerken, daß Kant die Zweck-an-sich-selbst-These auch in seine Rechtslehre einbezog, und sich damit ausführlich auseinandersetzte, welches für die Weiterentwicklung der Kantischen Lehre vom Menschenrecht maßgeblich ist. Außerdem ließ Kant im "Naturrecht Feyerabend" die Pflichten in "inre und äußre" einteilen, aber ging dennoch keinen Schritt zur näheren Untersuchung weiter. Bemerkenswert ist, daß er zu dieser Zeit schon versuchte, das "Recht der Menschheit" bloß auf das äußere Verhältnis der Menschen zueinander zu beschränken. In diesem Sinne machte er kaum einen Unterschied zwischen dem "Recht der Menschheit" und dem Jus connatum.

---

1) s.u.S. 142f.

3. Kants Vorlesung über die Metaphysik der Sitten in der Nachschrift von Vigilantius (1793/94)

Die Vorlesungsmitschrift "Bemerkungen aus dem Vortrage des Herren Kant über Metaphysic der Sitten", von Lehmann bezeichnet als "Metaphysik der Sitten Vigilantius", ist ursprünglich von Vigilantius im Wintersemester 1793/94 mitgeschrieben. "Johann Friedrich Vigilantius (1757-1823), Justizrat und als solcher Kants Rechtsberater, hörte noch als erwachsener Mann alle Vorlesungen Kants, war mit Kant befreundet, gehörte zur engsten Tischgesellschaft, erscheint in den Memorienbüchern als R.R. (= Regierungsrat) und wird im Tisch- (Wein-) zettel von Kant bedacht; er war (nach Wasianski) bei Kants Tode zugegen"[1]. Aber die gegenwärtige Fassung der Vigilantius-Schrift in der Akademie-Ausgabe ist kein Abdruck nach dem Original. Sie enthält sogar nachprüfbar zahlreiche Verbesserungen, Zusätze und Anmerkungen des Schreibers, des Benutzers, und des Abschreibers[2]. Trotzdem ist diese Vorlesungsmitschrift von außerordentlicher Bedeutung für die Interpretation der Kantischen Lehre vom Menschenrecht.

Kant hat nirgendwo anders als in dieser Vorlesung seine Lehre vom "Recht der Menschheit" sowohl systematisch, als auch ausführlich dargestellt. Wenn man die Vigilantius-Nachschrift außer acht ließe, würde die in der Druckschrift "Metaphysik der Sitten" enthaltene Lehre vom Menschenrecht weiter im dunkeln bleiben. Denn es entstünde eine erhebliche, theoretische Lücke, die nur durch die Einführung der Begriffe

a) des inneren Zwangs bzw. Selbstzwangs, und

b) der von diesem untrennbaren inneren Rechtspflicht

---

1) Lehmann, Gerhard, Einleitung zur Edition der Vorlesungen über Moralphilosophie, AA XXVII 2/2, 1045.

2) s. Lehmann, a.a.O., 1045f.

in die Rechtslehre beseitigt werden kann, welches gerade die Vigilantius-Nachschrift geleistet hat. Damit ist die voreilige These Ritters entschieden zurückzuweisen, daß sich die Gedanken Kants über das "Recht der Menschheit" in den Jahren 1772-75 so reich wie nie zuvor und später niemals mehr weiter entfaltet hätten[1].

Zuerst ist zu erwähnen, daß Kant zu dieser Zeit die Definition des Freiheitsbegriffs schon sehr ähnlich wie in den MAdR[2] formulierte:

> "zum Begriff der Freiheit, der negative in der Independenz der Willkür von aller Determination per stimulos besteht, mithin so oft sich die Vernunft durch sich selbst unabhängig von allen sinnlichen Trieben bestimmt; — mithin positive die Spontaneität, oder das Vermögen ausmacht, sich selbst durch die Vernunft zu determiniren, ohne Triebfedern von der Natur zu bedürfen"[3].

Die Freiheit bedeutet hier nichts anderes als die Unabhängigkeit unserer Willkür von allen sinnlichen Trieben, oder die Spontaneität der Vernunft, sich durch sich selbst allein zu bestimmen. Diese Freiheit der Willkür kann nur durch den Charakter des Menschen als "homo noumenon", d.h. als Vernunftwesens, erklärt werden:

> "Alle Handlungen stehen also unter dem Prinzip des Determinismus: nur man kann sie nur dann praedeterminirt nennen, wenn die Gründe der Handlung in der vorigen Zeit anzutreffen sind; das Gegentheil aber muß man annehmen, wenn die Gründe der Handlung nicht praedeterminirt sind, sondern der Handelnde Urheber und vollständige Ursache

---

1) s. Ritter, Christian, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, Frankfurt/M 1971, S. 317.

2) s. MSR Einl. in die MS I, AA VI 213.35-214.1.

3) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 494.26-31.

seiner Handlung ist (hervorgehoben v. mir). Im ersteren Fall ist die Handlung nicht in seiner Gewalt, im letzteren Fall bestimmt sich der Handelnde lediglich allein selbst zur Handlung ohne Zutritt äußerer Ursachen. Nun finden sich bey dem Menschen beyde Bestimmungsgründe in seinen Handlungen. Um nämlich sich den Menschen frey zu denken, muß man ihn betrachten entweder

a. als Sinnenwesen (hervorgehoben v. mir). Hier erkennt er sich nicht wie er ist, sondern wie er sich erscheint. Man nennt diese Seite Phänomenon (hervorgehoben v. mir). Er wird hier in Anspruch genommen, insoweit er sich sowohl durch seine äußeren Sinne, als vermöge seines inneren Sinnes seiner Existenz und Handlungen bewußt ist.— Die Bedingungen seiner Sinnlichkeit und die Beschaffenheit seines inneren Sinnes geben hier den Maßstab seiner Wirkung ab.

b. als ein intelligibeles Wesen (hervorgehoben v. mir), d.i. als ein Wesen, so von allem Einfluß der Sinnlichkeit unabhängig festgestellt werden und in der Art betrachtet werden muß. Man nennt diese Seite Noumenon (hervorgehoben v. mir). In dieser Qualität sind die Bestimmungsgründe seiner Handlung von aller Zeit und Raum unabhängig, und die Causalität seiner Handlungen ist durch bloße Vernunft vorhanden. Nur allein in dieser Qualität kann er frei seyn (hervorgehoben v. mir), da er nur insofern absolute Spontaneität hat, seine Handlungen auf die Autonomie der Vernunft gegründet sind, und deren Bestimmung categorisch ist"[1].

In Ansehung der verschiedenen Bestimmungsgründe unterschied Kant den Charakter des Menschen als Sinnenwesens (homo phaenomenon) von dem des Menschen als intelligiblen Wesens (homo noumenon) und räumte die Freiheit nur dem Menschen im zu-

1) a.a.O., 504.24-505.11.

letzt genannten Sinne ein. Von diesem doppelten Wesen des Menschen ausgehend, entwickelte Kant seine Lehre vom Selbstzwang. Hier ist zu bemerken, daß, obgleich er den Terminus "innerer Zwang (coactio interna)" schon in den 60er Jahren von Baumgarten hatte kennenlernen können[1], er ihn doch wohl erst im Winterhalbjahre 1784/85 gebraucht hat:

> "Der moralische Zwang kann äußerlich und innerlich sein. Der Zwang ist innerlich wenn die Pflicht nicht durch den Willen eines andern, sondern durch den eigenen Willen die Handlung notwendig macht wieder alle Neigung des Menschen. Der äußere ist aber durch den Willen eines andern möglich, z.E. zur Handlung der Gütigkeit kann man nicht sagen daß wir äußerlich gezwungen würden, sondern wir zwingen uns selbst"[2].

Aber zu dieser Zeit erwähnte Kant, wie Baumgarten, den inneren Zwang bloß als "eine Verpflichtung seiner selbst (obligatio sui ipsius)"[3], ohne näher darauf einzugehen. Hingegen zeigt sich in der Vigilantius-Mitschrift, wie die zuerst in der "Kritik der reinen Vernunft" entwickelte, mit dem Begriff der transzendentalen Freiheit verbundene Noumenon-These auf die Lehre des Selbstzwangs angewendet wird:

> "... er (sc. der Mensch) muß also auch das Vermögen haben, sich gegen das Gesetz der Sinnlichkeit zu bestimmen, und dies nennt man sich zwingen. Es ist also gewiß, daß sich der Mensch zur Pflicht zwingen könne. — Man nennt dies
>
> den innern Zwang, coactio interna
>
> Es ist dies Vermögen seiner sinnlichen Neigungen wegen nothwendig. Es folgt aber auch daraus, daß man unmöglich

---

1) s. Initia §51, AA XIX 27f.

2) Moral Mrongovius II, AA XXIX 1/1, 617.18-25.

3) Initia §51, AA XIX 27.30.

sagen kann, daß ein Mensch ganz gern seine Pflicht thun solle; denn dies ist der in ihm ihrer Natur nach nothwendig vorhandenen stimulorum wegen unmöglich. Dagegen ist es gewiß, daß durch den Selbstzwang der Mensch eben beweist, daß er frei ist, indem er dadurch eine independentiam arbitrii liberi a determinationibus per stimulos, mithin seine Freiheit beweist (hervorgehoben v. mir)"[1].

Durch die These vom Selbstzwang begründete Kant die innere Pflicht, mit der das "Recht der Menschheit", d.i. das Recht in unserer eigenen Person, verbunden ist:

"Analyse des Rechts in eigener Person. So wie jedem Recht wenigstens (wenngleich nicht Zwangspflicht, doch) eine innere Pflicht correspondiren muß, so hat auch die Menschheit gegen mich als Menschen ein Recht, also tritt hier ein obligatus (wohl: obligans) gegen einen obligatum auf. Dies ist durch ein doppeltes Wesen zu erklären (hervorgehoben v. mir). Man denkt sich den Menschen zuvörderst als Ideal, wie er seyn soll, und seyn kann, bloß nach der Vernunft, und nennt diese Idee homo noumenon: dies Wesen denkt man sich zu einem andern, so, als werde dies andere von ihm eingeschränkt; dies ist der Mensch im Zustande der Sinnlichkeit, den man homo phänomenon nennt. Dies ist die Person und jenes ist blos eine personificirte Idee, wo der Mensch blos unter dem moralischen Gesetze, hier aber als phänomenon, der vom Gefühl von Lust und Schmerz afficirt und durch das noumenon zur Pflichtleistung gezwungen werden muß. Man kann also hier ein analogon hernehmen, sowie ein Mensch im Verhältniß zu einem andern Menschen steht"[2].

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 520.26-38.

2) a.a.O., 593.1-16.

Dies soll heißen, daß der Mensch fähig sein muß, völlig unabhängig von natürlichen Neigungen zu sein, und sich selbst ein anderes Gesetz als das Naturgesetz zu geben. Aber dies setzt folgendes doch voraus, "daß man sein intelligibles Selbst, d.i. die Menschheit in seiner Person gegen sein sensibles Wesen, d.i. den Menschen in seiner Person, mithin den Menschen als handelnden gegen die Menschheit als Gesetz gebenden Theil, in Verhältniß setzt"[1]. Die Verpflichtung des sensiblen Wesens durch das intelligible stellt gerade den inneren Zwang dar. Anschließend daran begründete Kant hier nicht nur, warum solcher Selbstzwang notwendig ist, sondern auch, daß eben durch den Selbstzwang die Freiheit der menschlichen Willkür erst bewiesen werden kann. Denn der Mensch als Sinnenwesen ist zwar unvermeidlich vom Gefühl der Lust und Unlust affiziert — welches ausschließlich auf die Glückseligkeit hinzielt. Aber er ist doch keineswegs vom Gefühl bestimmt, mithin auch nicht um der Glückseligkeit willen befugt, über sich zu disponieren, oder seine angeborene Freiheit wegzuwerfen. Denn er ist verpflichtet, die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person nicht zu schmälern oder schmälern zu lassen, d.h. sich selbst niemals bloß als Mittel zu betrachten oder betrachten zu lassen, sofern er ein freies Wesen und daher Zweck an sich selbst ist. Dies besagt nichts anderes als die Pflicht gegen sich selbst, welche "sich nicht auf den Menschen als ein physisches Subject, sondern jederzeit auf das Recht der Menschheit in seiner Person, oder das Recht was sie auf ihn und seine Person hat"[2], bezieht. In diesem Zusammenhang führt Kant weiter aus, daß "die Pflicht gegen sich selbst von dem Recht der Menschheit selbst abhängen" wird [3]. Dadurch wird nun die authentische Kantische

1) a.a.O., 579.19-23.

2) a.a.O., 603.26-29.

3) a.a.O., 603.31-32.

Interpretation der Rechtspflicht gegen sich selbst mit aller nötigen Deutlichkeit ans Licht gebracht, so daß Kant dann in den MAdR ohne weitere Erläuterung behaupten konnte: "Die Pflicht (sc. innere Rechtspflicht) wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden"[1].

Also wird der Mensch als Sinnenwesen durch den homo noumenon zur Erfüllung seiner aus den wesentlichen Zwecken der Menschheit entspringenden Pflicht gezwungen, als ob hier ein äußeres Rechtsverhältnis der Menschen zueinander bestünde. Denn die Menschheit als "eine personificirte Idee" steht nach Kant dem in der Erscheinung wirklich auftretenden Menschen entgegen, welcher diese Idee nicht entehren oder entehren lassen darf.

> "... es giebt Rechtspflichten oder officia stricta, zu denen man gezwungen werden kann, ohne daß ein anderer mich zwingen kann, z.E. es ist strenge pflicht der Menschheit in meiner eigenen Person, daß ich über meinen Körper nicht als Eigenthümer disponiren kann: auch ein anderer kann mich hierin nicht geradezu zwingen"[2].

Mit Hilfe der Einführung des Begriffs des Selbstzwangs — welcher durch das doppelte Wesen des Menschen erklärt wird —

---

1) MSR Einteilung der RL A, AA VI 236.28-30. Vgl. dazu auch: "Man kann nämlich, da in der Moral die Zurechnung unserer Handlung durch das Vernunft-Princip bestimmt wird, dieses jederzeit gegen das Sinnenwesen oder den Menschen als Phänomenon in Verhältniß setzen und dem zu Folge annehmen, das Sinnenwesen gehöre dem Vernunftwesen an. Das Sinnenwesen ist von dem noumenon als intellectuellem Wesen seiner Gewalt nach so abhängig (herhorgehoben v. mir), daß es derselben subordinirt, und die Substanz des Sinnenwesens ihm von ersterem nur anvertraut ist" (a.a.O., 602.31-38).

2) a.a.O., 581.34-582.1.

in die Rechtslehre begründete Kant zum ersten Mal die Möglichkeit der Rechtspflichten gegen sich selbst, und hielt diese sogar für "die höchsten Pflichten unter allen"[1]. Um das Verhältnis der inneren Rechtspflichten zu den äußeren einerseits, und zu den Tugendpflichten andererseits genau erläutern zu können, ist folgendes zu zitieren:

"Nimmt man nun hiernach alles zusammen, so ergiebt sich von der Sittenlehre (oder wie es, da sie so die alten Juristen der Rechtslehre nannten, eigentlich heißen soll, von der Pflichtenlehre) folgendes system:

officia sind

Rechts-	und	Tugendpflichten
beyde sind		
interna		externa
a vel stricta oder innere Rechtspflichten, d.i. das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person.		a vel stricta oder äußere Zwangspflichten, d.i. Recht der Menschen gegen einander.
b vel lata oder innere Tugendpflichten, d.i. Zweck der Menschheit in unserer eigenen Person, oder derjenige Zweck, den die Menschheit uns auferlegt, und den wir also haben sollen.		b vel lata oder äußere Tugendpflichten, d.i. Zweck gegen andere Menschen.

Mithin theilen sich alle Pflichten ab in

1) Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person und in das Recht der Menschen gegen andere. Diese (sc. Recht der Menschheit und Recht der Menschen) begreifen

1) a.a.O., 604.15-16. Vgl. Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 386.18.

die stricten Rechtspflichten in sich.

2) Pflichten aus dem Zweck der Menschheit in unserer eigenen Person,und dies ist eigene Vollkommenheit, und aus dem Zweck anderer Menschen, dies ist Glückseligkeit andrer Menschen. Diese begreifen die latae Tugendpflichten in sich. —

Zu bemerken ist hiebey en générale, daß alle Rechtspflichten und die davon zu formirenden Begriffe analytisch aus dem Begriff der Freiheit abgezogen, dagegen alle Pflichten aus einem Zweck nur synthetisch aus der Bestimmung der menschlichen Natur bewiesen werden müssen"[1].

Dieses Zitat ist meines Erachtens im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Menschenrechtsgedanken Kants von außerordentlicher Bedeutung. Denn erstlich zog Kant hier eine deutliche Grenze zwischen allen Rechtspflichten (mithin auch inneren) einerseits und den Tugendpflichten andererseits. Ferner behauptete Kant damit auf entschiedenste Weise, daß die inneren Rechtspflichten auch zu den Rechtspflichten gerechnet werden müssen Drittens und letztens gibt dieses Zitat uns wichtigen Aufschluß über die Interpretation der in der Druckschrift formulierten Tafel der Einteilung der Metaphysik der Sitten. Diese bedarf sicher noch einer ausführlicherer Erläuterung. Nun möchte ich zuerst zeigen, daß sich alle Pflichten, sofern die Sittenlehre nichts anderes als die Lehre der Pflichten ist, nach Kant einteilen lassen in

a) Rechts- oder Schuldigkeitspflichten, und
b) Tugend- oder Liebespflichten.

" ... sie (sc. Rechtspflichten) mögen als innere oder äußere betrachtet werden, nämlich insofern sie als Schuldigkeitspflichten (officia debiti) erscheinen, d.i. insofern die Pflichthandlungen durch's Gesetz bestimmt

1) a.a.O., 583.10-38.

> sind, und wir dazu entweder von andern durch Zwang oder von uns selbst durch innere Nöthigung zur Handlung gebracht werden. Insofern sind ihnen, sowohl in Ansehung innerer und äußerer Verbindlichkeit (hervorgehoben v. mir) opponirt:
> Die Liebespflichten officia meriti, verdienstliche Pflichten. Diese sind nicht unmittelbar durch's Gesetz, sondern nur durch den damit verbundenen Zweck bestimmt"[1].

Ob die Pflichten durch das allgemeine Gesetz der Freiheit unmittelbar bestimmt werden können,darin besteht die Grenze zwischen Recht und Ethos. Denn, wie schon mehrmals erwähnt, beruht das Recht ausschließlich auf dem Begriff der Freiheit, da das Recht die Einschränkung der privaten Freiheit bedeutet, damit sie mit der allgemeinen Freiheit zusammen bestehen kann. Das allgemeine Kriterium, woran man die Rechtsmäßigkeit einer Handlung erkennen kann, besteht in der Übereinstimmung der betreffenden Handlung mit dem allgemeinen Gesetz der Freiheit. Dagegen geht das Ethos immer um das Wohlwollen, d.h. um die verdienstlichen Pflichten, welche nicht durch das allgemeine Gesetz der Freiheit apriorisch bestimmt werden können. In diesem Sinne sagt Kant, "daß alle Rechtspflichten ... analytisch aus dem Begriff der Freiheit abgezogen, dagegen alle Pflichten aus einem Zweck nur synthetisch aus der Bestimmung der menschlichen Natur bewiesen werden müssen"[2], welches durch folgendes Zitat noch einmal belegt werden soll:

> "Die interna juris stricti sind der Form nach alle Pflichten gegen sich selbst, die darum streng sind, damit, wenngleich keine äußere, dennoch eine innere Gesetzgebung (inde Selbstzwang) möglich ist, weil sie aus dem Begriff

1) a.a.O., 602.12-21.

2) a.a.O., 583.35-38.

der Freiheit durch das Gesetz des Widerspruchs, mithin analytisch, abgeleitet werden, und also von der Art sind, daß sie eine Nothwendigkeit bey sich führen, die auch die Pflichthandlung selbst bestimmt; daher gehören der materie nach hieher alle officia juris interni stricta, z.E. die Pflicht, sich nicht zu verstümmeln, sich nicht zu verkaufen, sich nicht zu töten.
Dies ist also das Recht der Menschheit in seiner eigenen Person"[1].

Hier erklärte Kant ausdrücklich am Beispiel der inneren Rechtspflichten das allgemeine Merkmal der strikten Rechtspflichten, daß diese "aus dem Begriff der Freiheit durch das Gesetz des Widerspruchs, mithin analytisch, abgeleitet werden", und daher "eine Nothwendigkeit bey sich führen", wodurch keine Ausnahme zugelassen ist. M.a.W. die inneren Rechtspflichten gehören, wie die äußeren, gleicherweise zu den strikten Rechtspflichten.

In Ansehung der Interpretation der Tafel der Einteilung der MS sind hier noch einige Zitate zu berücksichtigen:

- "Daher Recht der Menschheit in seiner eigenen Person, sowie (Recht) gegen andere, und Tugend zum Zweck der Menschheit gegen sich und gegen andere"[2];
- "Beyde Arten (sc. von Pflichten) sowohl in Ansehung seiner selbst als gegen andere theilen sich ab in
  1) Rechtspflichten, d.i. alle diejenigen, zu denen man stricte verbunden werden kann; diese sind officia juris und sind diejenigen, die perfecta heißen; dividuntur officia

interni juris Pflichten gegen mich selbst	externi juris gegen andere oder officia juri-

1) a.a.O., 587.20-28.
2) a.a.O., 579.23-25.

dica d.i. zu denen eine äußere Gesetzgebung möglich ist.

2) Tugendpflichten, wobey also die Verbindlichkeit nur late determinirt, d.i. der Zweck zur maxime feststeht, — heißen imperfecta;

dividuntur

Zum Zweck meiner Person Zum Zweck anderer Menschen"[1];

—"Hiernach theilt sich nun das allgemeine moralische Recht in die formale Pflicht und materielle Pflicht nach strengem Recht. ...

a) in Ansehung der Rechtmäßigkeit der Handlung

1) in das Recht der Menschheit in meiner eigenen Person und

2) in das Recht anderer Menschen gegen mich

Ersteres stellt in dem Menschen nur eine personificirte Person (wohl: Idee) dar, die seinen inneren Gebrauch der Freiheit bestimmt, ganz unverletzlich ist, und so unumschränkt ist, daß hiebey kein Zweck der Handlung zur Sprache kommen kann, noch eine Ausnahme macht. Es ist hier nicht von Rechten gegen Andere oder anderer gegen mich die Rede, sondern alles betrifft die strenge Pflicht und das strenge Recht in eigener Person (hervorgehoben v. mir). Es kann indeß nie nach Rechtsgesetzen, sondern nur ethisch angenommen werden: ein Beweis, daß auch die Ethic nicht wesentlich mit Zweck verbunden ist, sondern strenges Recht im allgemeinen Sinne bey sich führt

b) in Ansehung der Zweckmäßigkeit d.i. insoweit die

---

1) a.a.O., 585.16-27.

moralische Pflicht ihrem Bestimmungsgrunde nach auf Zwecke geht, so ist dies entweder
a) Zweck der Menschheit in meiner eigenen Person oder
b) Zweck anderer Menschen"[1].

Daraus folgt: Kant gibt in der Vigilantius-Vorlesungsnachschrift mindestens viermal eine Pflichtengliederung, die mit der Einteilung der Metaphysik der Sitten in

a) innere und äußere Rechtspflichten, d.i. das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" und das "Recht der Menschen gegeneinander", und
b) innere und äußere Tugendpflichten, d.i. Zweck der Menschheit in unserer eigenen Person und Zweck anderer Menschen

nahezu identisch ist. Im Bezug auf das letzte der Zitate ist hervorzuheben, daß Kant hier auf die Bestimmung des "Rechts der Menschheit" ganz genau eingeht. Seiner Ansicht nach ist das "Recht der Menschheit" für den homo phaenomenon eine personificirte Idee, welche den Gebrauch der Freiheit der menschlichen Willkür in Ansehung seiner Person notwendigerweise einschränkt. Also ist diese "personificirte Idee", d.i. der homo noumenon, heilig und daher auch "ganz unverletzlich". Und Kant betonte, daß diese ideelle Person unumschränkt ist, indem sie weder durch den Zweck der Handlung eingeschränkt ist, noch eine Ausnahme zuläßt.

Hier möchte ich darauf hinweisen, daß aus der Unumschränktheit der ideellen Person die bis jetzt immer wieder versäumte Verbindung des angeborenen Rechts mit dem "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" folgt. Denn Kant bestimmte in der Feyerabend-Nachschrift das erste angeborene Recht als "das der unumschränkten Freiheit seiner Person. Quilibet est sui juris. Wenn seine Handlungen sich

1) a.a.O., 543.13-34.

nicht auf andre Personen beziehen, so sind sie nicht unrecht"[1]. Und Kant verstand in der Vigilantius-Nachschrift unter der Unumschränktheit der ideellen Person gerade das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person". Außerdem führte Kant weiter, wie im "Naturrecht Feyerabend", aus, daß in Ansehung des "Rechts der Menschheit" "hier nicht von Rechten gegen Andere oder anderer gegen mich die Rede" ist, sondern daß alles "die strenge Pflicht und das strenge Recht in eigener Person" betrifft. Darüberhinaus ist "sui juris" in den MAdR als eine Befugnis des "jedem Menschen kraft seiner Menschheit" zustehenden, angeborenen Rechts bezeichnet[2], welches man spätestens auf den handschriftlichen Nachlaß am Anfang der 70er Jahre zurückführen kann, wo das Recht eines jeden, "in Ansehung des andern" als Rechtssubjekt (persona iuridica) angesehen zu werden, zum "Recht der Menschheit" gerechnet wurde[3].

Es ist noch anzumerken, daß das "Recht der Menschheit" nach Kant zur Ethik im weiteren Sinne gehört, weil dieses nicht nach dem Rechtsgesetz angenommen werden kann. Denn das Rechtsgesetz im eigentlichen Sinne besagt nichts anderes als das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der freien Willkür der Menschen gegeneinander, welches den äußeren, wechselseitigen Zwang der Menschen — die alle im Recht ursprünglich gleich sind — bestimmt. Obzwar das "Recht der Menschheit" durch den Begriff des Selbstzwangs so verstanden werden darf, als ob es ein Rechtsverhältnis des einen zum anderen wäre, ist jenes seinem Wesen nach doch vom "Recht der Menschen" zu unterscheiden, insofern es im Fall des "Rechts der Menschheit" überhaupt keinen wechselseitigen, sondern nur einseitigen Zwang gibt, d.h.

1) N.F., AA XXVII 2/2, 1339.19-21.
2) MSR Einteilung der RL, AA VI 237.31-238.1.
3) s. Refl. Nr. 7634, AA XIX 474.11-14; s.o.S. 75.

daß der homo noumenon der absolut gesetzgebende, verpflichtende, hingegen der homo phaenomenon bloß der handelnde, verpflichtete Teil ist.

Anhand der Vigilantius-Mitschrift versuche ich nun eine ausführlichere Tafel des Systems des Rechts aufzustellen:

System des Rechts:

A) Jus late dictum (Billigkeit)

B) Jus stricte dictum (das strenge Recht)
   a) inneres Recht (das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person")
   b) äußeres Recht (Naturrecht)[1)]
      I) Jus privatum (das Recht der Menschen im Naturzustand)[2)]
         i) Jus connatum (im Bezug auf inneres Mein und Dein, d.h. auf die Menschheit in meiner eigenen Person)
         ii) Jus acquisitum (im Bezug auf äußeres Mein und Dein)[3)]
            a) Sachenrecht
            b) persönliches Recht
            c) auf dingliche Art persönliches Recht
      II) Jus publicum (das Recht der Menschen im bürgerlichen Zustand)[4)]

Die Billigkeit ist, sofern ihr kein äußerer Zwang nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zugestanden werden kann, kein Jus stricte dictum, sondern nur ein Jus late dictum. In der Vigilantius-Nachschrift unterschied Kant die Billigkeit auch

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 594.33; u. 587.14-16.

2) s. a.a.O., 590.17-21.

3) s. a.a.O., 595ff.

4) s. a.a.O., 590.17-21.

darum vom strengen Recht, weil es der Billigkeit "an einem Rechtsgesetz mangelt"[1]. Damit macht das strenge Recht den Hauptteil der Rechtslehre aus, sofern es um die Einschränkung der Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz geht. Denn diese formale Bedingung der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Handlung bezieht sich auf "die strenge Pflicht oder Rechtspflicht, aber nach allgemeinem Recht ohne Rücksicht, ob es Pflicht gegen andere oder gegen mich selbst, ob es Recht gegen mich selbst oder gegen andere betrifft. In diesem Sinne ist das allgemeine Recht ein genus in Ansehung der äußeren Rechtsverhältnisse als Unterart"[2]. D.h. das strenge Recht als Oberbegriff steht dem äußeren Recht als Unterbegriff gegenüber, welches einen äußeren Zwang voraussetzt und daher von einer äußeren Gesetzgebung untrennbar ist. Hingegen ist das "Recht der Menschheit" ein inneres Recht, da dieses sich, wie schon gesagt, nur auf die eigene Person eines jeden bezieht:

> " Das Recht der Menschheit in unserer Person ist jus internum et officium juris, aber das oppositum: das Recht der Menschen ... ist jus externum und officium juridicum, und eben dahin gehört auch das jus externum in specie, oder die officia juridica, die sich auf Rechte anderer Menschen auf unsere Person gründen, und die wir gegen andere Menschen haben"[3].

Daraus folgt, daß sich das strenge Recht in
a) das innere Recht, d.i. das Recht der Menschheit, und
b) das äußere Recht
teilt. Und nach dem Wortlaut des zitierten Textes scheint es, als ob das Recht der Menschen und das äußere Recht identisch seien. Aber im Gegensatz zu dieser Vermutung ist meiner Meinung nach hier vielmehr das "Recht der Menschen"

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 599.1.
2) a.a.O., 542.17-22.
3) a.a.O., 586.3-8.

dem äußeren Recht untergeordnet, mithin mit dem erworbenen Recht identisch. Denn nach Kant ist das äußere Recht wiederum in das angeborene und das erworbene Recht aufgeteilt:

> "Hieraus bestimmt sich die Eintheilung aller (äußeren) rechtlichen Pflichten und Rechte in:
> 1) Jus connatum: entgegengesetzt
> 2) jus acquisitum.
> Beyde beruhen auf dem obersten Princip aller äußeren Rechtspflichten:
>
> handle so, daß deine Freiheit mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmen könne" [1].

Das Jus connatum ist nicht das "Recht der Menschen" im ursprünglichen Sinne, denn es unterscheidet sich von dem erworbenen Recht als bloß äußerlichem Recht der Menschen gegeneinander in folgender Weise:

a) während sich das erworbene Recht auf die Acquisition des äußeren Mein und Dein bezieht, hat das angeborene Recht seinen Ursprung ausschließlich in der absoluten Unversehrtheit unserer eigenen Person, d.h. im "Recht der Menschheit", welches durch folgendes Zitat belegt werden soll:

> "So wird von Niemanden ohne Beweis angenommen, daß er der Freiheit des andern Abbruch gethan: i.e. quilibet praesumitur bonus etc. Jeder wird für gut angenommen. In Ansehung des Objects, des angeborenen Rechts, d.i. in Ansehung des Mein und Dein, kann dies letztere nun in nichts weiter bestehen, als in dem Besitz einer eigenen Person, in deren Inbegriff aller derjenigen Rechte, die einen Theil von mir selbst ausmachen, die also von mir nicht getrennt werden können, ohne den

---

1) a.a.O., 587.38-588.4.

mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammenstehenden Gesetzen Abbruch zu thun"[1].

Dieses Zitat stellt uns zwei Anhaltspunkte zur Verfügung, nämlich die Unschuldsvermutung und den absoluten Besitz der eigenen Person, welche beiden ihrem Inhalt nach ohne den geringsten Zweifel zum "Recht der Menschheit" gehören[2]. Denn die Unschuldsvermutung besagt das Recht eines jeden auf den guten juridischen Namen, welches in den MAdR von Kant zugleich als angeborenes Recht, d.i. die Qualität "eines unbescholtenen Menschen (iusti)"[3] einerseits, und als "Recht der Menschheit überhaupt"[4] andererseits bezeichnet ist:

"Nun ist aber der gute Name ein angebornes, äußeres, obzwar bloß ideales Mein und Dein, was dem Subject als einer Person anhängt (hervorgehoben v. mir), von deren Natur ... ich abstrahiren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältniß auf andere jede Person bloß nach ihrer Menschheit, mithin als homo noumenon wirklich betrachte"[5].

In Ansehung des absoluten Besitzes der eigenen Person ist nur zu erwähnen, daß diese vom homo noumenon dem Menschen als homo phaenomenon anvertraut ist, und mithin einen Bestandteil des Rechts der Menschheit ausmacht. Darüberhinaus versteht Kant in den MAdR unter dem angeborenen Recht auch das "jedem Menschen kraft seiner Menschheit (hervorgehoben v. mir) zustehende Recht"[6].

---

1) a.a.O., 588.20-30.

2) a.a.O., 593f.

3) MSR Einteilung der RL, AA VI 238.2.

4) MSR §35, AA VI 296.4-5.

5) a.a.O., AA VI 295.7-13.

6) MSR Einteilung der RL, AA VI 237.31-32.

b) Während **das erworbene** Recht ein affirmatives Recht, d.h. ein bestimmtes Recht auf äußeres Mein und Dein, betrifft, kann das angeborene Recht bloß negativ angenommen werden, da dieses jedem Menschen bloß kraft seiner Menschheit und "ante factum juridicum" zukommt. Also ist das angeborene Recht nichts anderes als ein Abwehrrecht, "der ungesetzmäßigen Freiheit des anderen Abbruch zu thun"[1].

c) Das angeborene Recht ist analytisch, insofern es von allem rechtlichen Akt unabhängig ist und sich bloß aus der Idee der Menschheit als homo noumenon herleitet. Dagegen ist das erworbene Recht synthetisch, da dieses noch den Zutritt eines Rechtsakts erfordert, welcher jederzeit empirisch ist und daher apriorisch nicht festgestellt werden kann.

d) In Ansehung der Rechtsanwendung ist das angeborene Recht immer einseitig, indem das erworbene Recht den wechselseitigen Gebrauch der freien Willkür der Menschen gegeneinander betrifft , sei es direkt, z.B. im Fall des persönlichen Rechts, oder indirekt, z.B. bei der bloßen Erwerbung einer Sache. Eben in diesem Sinne sprach Kant in der Feyerabend-Nachschrift auch von der Singularität und Pluralität des jeweiligen Rechts[2].

Daraus ergibt sich, daß das angeborene Recht, obgleich es zum äußeren Recht gehört — darum weil es das Rechtsverhältnis des einen zum anderen betrifft — doch kein bloß äußeres Recht ist, da das Jus connatum nichts anderes besagt als die notwendige, aus dem "Recht der Menschheit", d.i. dem inneren Recht, unmittelbar abgeleitete Befugnis eines jeden in Ansehung des anderen. M.a.W. das Jus connatum ist **kein** "Recht der Menschen" **im** eigentlichen Sinne, welches das völlig äußere Rechtsverhältnis der Menschen in der Zeit und dem

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 588.32-33.

2) s. N.F., AA XXVII 2/2, 1332.38-42.

Raum zueinander bestimmt. Denn von meiner eigenen Seite her betrachtet ist es ein bloß negatives Abwehrrecht gegen den ungesetzmäßigen Freiheitsgebrauch des andern in Ansehung des inneren Mein und Dein, welches der Schutzgegenstand des "Rechts der Menschheit in unserer eigenen Person" ist. Aber auf der anderen Seite gilt mein Jus connatum in den Augen der anderen doch als "Recht der Menschen", welches den Gebrauch ihrer äußeren Freiheit notwendig einschränkt. D.h. im Fall des erworbenen Rechts gilt der Satz "neminem laede" als allgemeine Regel des "Rechts der Menschen" gegeneinander:

> Erwerb die Sache außer dir unter der Bedingung, daß durch deine Handlung weder das Recht der Menschheit in deiner eigenen Person, noch das Recht anderer Menschen, sei es angeborenes oder erworbenes Recht, lädiert wird [1].

Außerdem ist zu bemerken, daß in der Vigilantius-Mitschrift das "Recht der Menschheit" bzw. das innere Recht mit dem äußeren Recht zusammen zum strengen Recht gerechnet wurde, woran Kant in den MAdR nicht mehr festhält, wo das strenge Recht mit dem äußeren Recht gleichgesetzt wird:

> "Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen" [2].

Trotzdem gilt das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" eben in den MAdR als das höchste Recht [3].

Nun möchte ich auf Kants Lehre vom "Recht der Menschheit" noch näher eingehen. Obwohl Kant in der Vigilantius-Mitschrift nur die äußeren Rechtspflichten als "Zwangspflichten oder eigentliche officia juridica" nannte [4], und daher behaup-

---

1) Vgl. "Das Recht bezieht sich aufs Princip neminem laede. Thue die Handlung so nachm Gesetz, wie es dem Rechte der Menschheit gemäß ist". (N.F., AA XXVII 2/2, 1336.32-33; auch s.o.S. 100.)

2) MSR Einl. §E, AA VI 232.16-17.

3) s. MSR §49 Allg. Anm. C, AA VI 327.35-37.

4) s. MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 582.8-9.

tete, daß das "Recht der Menschheit" nicht zum jus naturae speciell, sondern "nur zur Moral" gehört[1], ist das "Recht der Menschheit" doch anhand der Lehre des Selbstzwangs und der inneren Rechtpflichten ein unentbehrlicher Teil in der Rechtsphilosophie Kants:

> "Der erstere Abschnitt der Rechtspflichten (in opposito gegen die Pflichten von later Verbindlichkeit) betrifft nun die Pflichten gegen sich selbst oder die inneren Rechtspflichten. Diese nennt man Recht der Menschheit in seiner eigenen Person; jus humanae naturae in nostra persona"[2].

> "Der Anfang der künftigen Abhandlung wird und muß nun von den Pflichten gegen sich selbst gemacht werden, von diesen wird zu den Pflichten gegen andere übergegangen"[3].

Daraus folgt, daß das "Recht der Menschheit", obgleich es nicht zur Rechtslehre im engeren Sinne gehört, doch im Gegensatz zu den Tugendpflichten, d.h. den Pflichten von weiter Verbindlichkeit, steht, mithin auch nicht zur Ethik im engeren Sinne, sondern zur Moral überhaupt gehört. Nach Kant gilt das "Recht der Menschheit" sogar als das höchste Prinzip seiner Rechtsphilosophie. Denn das Recht, Dinge außer uns zu erwerben, macht auch einen Teil der Jura connata, wie in "Naturrecht Feyerabend" gezeigt, aus[4], und wiederum beruht das Jus connatum auf dem "Recht der Menschheit":

> "Als Mensch hat er ein Verhältniß gegen andere, die Rechte und Pflichten selbst aber bestimmt die Menschheit; (...) In diesem Sinne lassen sich die Rechte der Menschheit in unserer eignen Person, oder die Rechte und

---

1) a.a.O., 587.11-13.
2) a.a.O., 592.23-27.
3) a.a.O., 586.9-11.
4) s.N.F., AA XXVII 2/2, 1339.8-13.

Pflichten gegen das Selbst nicht anders als die höchsten gedenken, da sie von der Menschheit selbst unmittelbar dictirt sind, davon aber nur mittelbar die Rechte der Menschen gegen andere Menschen abhängen"[1].

Das Wesen des "Rechts der Menschheit" führte Kant in der Vigilantius-Mitschrift wie folgt aus:

"Hier ist nun der identische Grundsatz zu praemittiren:
Der Mensch gehört sich selbst an, homo est sui juris.

Dies gründet sich auf das Recht der Menschheit in seiner eigenen Person und heißt also: er gehört seiner eigenen Menschheit als intellectuelles Wesen an. Daraus folgt das erste Recht und Pflicht des Menschen in seiner eigenen Person:
Der Mensch kann sich nie als Sache behandeln"[2].

Nun ist zu bemerken, daß "der identische Grundsatz" des "Rechts der Menschheit", d.i. "homo est sui juris", in den MAdR als eine Befugnis des angeborenen Rechts[3], und "das erste Recht und Pflicht des Menschen in seiner eigenen Person", eben in den MAdR als "rechtliche Ehrbarkeit (honestas iuridica)"[4] bezeichnet sind. Dann bestimmte Kant den Inhalt des "Rechts der Menschheit" nach den drei Kategorien der Relation:

"I) in Ansehung seiner Substanz oder in Rücksicht des Rechtes zur Disposition über seinen Körper als Körper. Die menschheit in seiner eigenen Person (homo noumenon) kann das Recht, von seinem Körper Gebrauch zu machen, so weit einschränken, daß ihm aller Gebrauch damit als

---

1) a.a.O., 579.32-580.5.
2) a.a.O., 601.7-13.
3) s. MSR Einteilung der RL, AA VI 238.1.
4) a.a.O., 236.24-25.

mit einer Sache untersagt ist. Er ist zwar proprietarius davon, d.i. er schaltet und waltet darüber, aber als über eine Person, d.i. das phänomenon erscheint insoweit, als er über denselben als Sache disponiren will, durch das noumenon eingeschränkt. Er ist also nicht dominus seines Körpers, da er ihn nicht als rem suam oder wie die dominationem servi behandeln darf. (...) So verletzt der Selbstmörder das Gesetz des noumenon und die Achtung gegen dasselbe.

II) In Ansehung der Causalität oder des eigenen Vermögens und Kraft des Menschen, Wirkungen hervorzubringen. Er kann insofern nicht unbestimmt über seine Freiheit disponiren; d.i. er kann zwar einen bestimmten Gebrauch von seinen Kräften für andere machen, und er kann den andern befugt machen, sie von ihm zweckmäßig zu fordern, z.E. der Handwerker, aber untersagt ist ihm durch das Recht der Menschheit, allen beliebigen Gebrauch von seinen Kräften zu machen und dem andern eine uneinschränkte disposition darüber zu gestatten.

Freiheit besteht nur darin, daß er einem Vernunft-Princip gemäß sich nach seiner Wahl seiner Kräfte bedient: wer sich nun mit allen seinen Kräften der disposition des andern und dessen Willkür überließe, mithin freiwillig zum Sklaven machte, würde diese Freiheit veräußern, er würde seine Person als Sache behandeln, und dies kann er nicht.

III) In Ansehung des commercii mit andern oder in Ansehung des verhältnisses der Menschen unter einander in der Gemeinschaft ist er dahin eingeschränkt, sich seine Ehre nicht rauben zu lassen, oder sich nicht selbst derselben zu berauben. Es erlaubt diese Erniedrigung nicht die Achtung, die er für die Menschheit haben muß. Er muß seine Ehre sowohl nach seinem Tode als

noch vielmehr bey seinem Leben sich nicht entziehen"[1].

Im Bezug auf den Wortlaut des Zitats bedarf es keiner Erläuterung. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß erstlich Kant hier, im Gegensatz zu frühen Auseinandersetzungen mit dem Satz "honeste vive" — welcher immer affirmativ formuliert wurde: tue etwas Ehrenwertes — zum ersten Mal das Problem der Ehre im juridischen Sinne, d.i. sowohl negativ, als auch im Verhältnis zum anderen, behandelt, welches die neue Interpretation des Satzes "honeste vive" in den MAdR anbahnt. Zweitens findet die eben in den MAdR enthaltene These des Rechts auf den guten Namen nach dem Tod auch ihre Urform in diesem Zitat.

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 593.20-594.26.

4. Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten in den 90er Jahren

Im letzten Abschnitt habe ich aus der Vigilantius-Mitschrift einige wichtige Ergebnisse entnommen, welche für die Interpretation des in den MAdR enthaltenen Gedankens des "Rechts der Menschheit", mithin auch des angeborenen Rechts von entscheidender Bedeutung sind. Aber da, wie schon erwähnt, die Vorlesungsmitschrift "Metaphysik der Sitten Vigilantius" kein Originalwerk Kants ist, muß ich nun noch die zur gleichen Zeit abgefaßten, eigenhändigen Texte Kants, nämlich die sogenannten "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten", behandeln, um die Zuverlässigkeit meiner Auseinandersetzung mit der Vigilantius-Mitschrift zu sichern. Denn die "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" stammen aus den 90er Jahren, mit Ausnahme von Blatt E 70, welches nach Reicke als das früheste schon im Jahre 1787 abgefaßt wurde[1]. Trotzdem bleibt die Bedeutung der Vigilantius-Mitschrift für Kants Lehre vom Menschenrecht unberührt, da letztere allein in der Endgestalt der Moralvorlesung Kants sowohl durchgehend als systematisch dargelegt wird.

Vor allem ist zunächst die irreführende Benennung der "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" zu klären, welche zur Ansicht führen könnte, daß das, was — obgleich in den Vorarbeiten ausführlich abgehandelt — nicht in die Druckschrift aufgenommen ist, nicht als echte Lehrmeinung Kants angesehen werden könne. Es besteht zwar kein Zweifel, daß sich die — in die "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" eingeordneten — losen Blätter in vielen Hinsichten auf die Druckschrift "Metaphysik der Sitten" beziehen. Aber ob diese losen Blätter nur um der Druckschrift willen abgefaßt worden sind, ist ziemlich fragwürdig. Denn die Benennung "Vorarbeiten" wurde keineswegs von Kant gewählt,

---

1) s. Lehmann, Gerhard, Einleitung zur Edition der Vorarbeiten und Nachträge, AA XXIII s. 518.

sondern von den Herausgebern der Schriften Kants, und zwar aus technischen Gründen. D.h. es geht ums Prinzip der Edition, die losen Blätter nach den von Kant selbst veröffentlichten Werken wieder in einen Zusammenhang zu bringen, welches mit der Annahme verbunden ist, daß sich die losen Blätter immer auf ein bestimmtes Werk Kants beziehen sollten. Aber diese Annahme ist unhaltbar, weil Kant "solche Blätter oft zu verschiedenen Zeiten benutzt hat"[1], um die geplanten Schriften abzufassen. Daraus folgt, daß ein loses Blatt zugleich zwei oder mehrere Schriften aus den 90er Jahren betreffen kann, deren Themen, z.B. "Über den Gemeinspruch" und "Zum ewigen Frieden" einerseits, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und "Der Streit der Fakultäten" andererseits, ineinandergreifen. Niemand kann mit Sicherheit behaupten, daß Kant außer seinen Spätwerken keine Absicht gehabt hat, weitere Schriften abzufassen. Diese Behauptung ist heutzutage ohne weiteres durch den umfangreichen Nachlaß des Opus postumum widerlegt. Außerdem ist es auch schon bekannt, daß Kant sogar im Jahre 1795 trotz seiner Altersschwäche "wahrscheinlich noch an der Rechtslehre, sicherlich aber an der Tugendlehre arbeitete"[2]. Nach Lehmann ist es insbesondere bemerkenswert, "daß um 1800 die Begriffsbildung der Metaphysik der Sitten ihrerseits in den Plan des Nachlaßwerkes eingreift"[3].

Daher sind unter dem Terminus "Vorarbeiten" nicht bloß die Vorarbeiten zu einem bestimmten schon veröffentlichten Werk, sondern vielmehr auch die Vorarbeiten zu einem bestimmten Themenbereich der geplanten Schriften zu verstehen, seien diese wirklich veröffentlicht oder wegen des Nach-

1) Lehmann, a.a.O., S. 516.
2) Lehmann, a.a.O., S. 517.
3) Lehmann, a.a.O., 517.

lassens seiner Kräfte noch nicht fertiggeschrieben, um sie in Druck zu geben. D.h. der in den losen Blättern — welche in die "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" eingeordnet sind — enthaltene Gedanke soll nicht außer Acht gelassen werden, insoweit dieser

a) nicht der Lehrmeinung in den zur gleichen Zeit veröffentlichten Schriften Kants widerstreitet, und
b) auf konsequente Weise als ein Ergänzungsstück zu den letzteren dienen kann.

Unter diesen Bedingungen wird auch das Opus postumum in diesem Abschnitt mitberücksichtigt.

Im Bezug auf die Einteilung der Metaphysik der Sitten als Lehre von den Pflichten überhaupt möchte ich zuerst das lose Blatt F 19 behandeln:

"Alle Pflichten gehören was die Moralität der Handlungen betrift zur Ethik welche die Nothwendigkeit der Handlungen aus Achtung fürs Gesetz enthält. Was aber die legalität betrift da es nur darauf ankommt daß die Handlungen mit dem Gesetz übereinstimmen der Bestimmungsgrund mag subjectiv die Vorstellung des Gesetzes seyn oder nicht so sind die Pflichten entweder blos negativ d.i. solche die blos die Freyheit im innern oder äußern Gebrauch einschränken und heißen rechtpflichten in allgemeiner Bedeutung oder sie sind auch affirmativ und erweiternd durch den Zweck den sie aufgeben (analytisch oder synthetisch). Beyderlei Arten aber sind entweder Einschränkungen seiner oder der Freyheit Anderer oder Erweiterungen seiner oder der Zwecke anderer:

1. Der Freyheit durch die eigene Persönlichkeit
2. durch andere Personen

Rechtslehre ist die Lehre von den Pflichten so fern sie durch die Willkühr Anderer nach dem Princip der Freyheit

bestimmt wird — Tugendlehre sofern sie durch eigene Willkühr nach dem Princip der Zwecke bestimmt wird. Der Andere dessen Willkühr die unsere nach Gesetzen bestimt ist entweder die Idee der Menschheit in uns oder ein Mensch außer uns"[1].

Abgesehen davon, daß Kant hier seine Auffassung über die Abgrenzung des Rechts vom Ethos wiederholte, welche auf dem Gegensatz zwischen Legalität und Moralität beruht[2], teilt er alle Pflichten in Rechts- und Tugendpflichten ein, sofern die ersteren — welche sich analytisch aus dem Prinzip der Freiheit sowohl im inneren, als auch im äußeren Gebrauch herleiten — einschränkend und negativ sind, während die letzteren sich auf den Zweck der Menschheit in unserer eigenen Person oder anderer Menschen beziehen, mithin erweiternd und affirmativ sind. D.h. die Tugendpflichten sind affirmativ und synthetisch, insofern es um den Bewegungsgrund, d.i. Zweck, der Handlung, geht, der nicht unmittelbar durch das Gesetz bestimmt werden kann. Hingegen sind die Rechtspflichten negativ, da sie die Einschränkung des Gebrauchs unserer freien Willfür in Ansehung des Rechts der Menschheit in unserer eigenen Person oder anderer Menschen darstellen. Denn Kant verstand unter Rechtslehre "die Lehre von den Pflichten so fern sie durch die Willkühr Anderer (hervorgehoben v. mir) nach dem Princip der Freyheit bestimmt wird". Bemerkenswert ist, daß hier "Andere" nicht nur andere Menschen außer uns, sondern auch die Idee der Menschheit in uns bedeutet, auf die Kant seine Lehre vom Selbstzwang aufgebaut hat, welche von seiner Anerkennung der inneren Rechtspflichten, d.i. strikten Pflichten gegen sich selbst, untrennbar ist. Im letzten Abschnitt führte ich mit Hilfe der Vigilantius-Mitschrift dieses Kantische Hauptargument des Menschenrechtsgedankens aus, welches nun durch

1) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 268.23-269.6; vgl. S. 154.
2) s.o. S. 97f.

seine eigenhändigen Schreiben am deutlichsten belegt wird:

"Analogie des Satzes daß die Seele sich selbst empirisch nur als phaenomenon erkenne nicht wie sie an sich ist mit dem Satz daß jemand eine Pflicht gegen sich selbst haben und sich selbst freiwillig nöthigend seyn könne welches eben so wohl ein Wiederspruch zu seyn scheint. Von dem doppelten Selbst als Sinnen- und zugleich als intelligibeles Wesen (und die Pflichten gegen sich selbst — die strikte — sind die höchste unter allen). Das intelligibele Selbst ist nöthigend in Ansehung des Selbst in der Erscheinung

1. Vom Mein u. Dein als Sache (res corporalis vel incorporalis)

Vom Mein u. Dein als Person (meum personale vel personalißimum) was nicht veräußert werden kann weil eine Person unveräußerlich ist"[1].

Dem Gedankengang der These vom Selbstzwang in der Vigilantius-Mitschrift gemäß sprach Kant hier auch von dem doppelten Charakter des Menschen, nämlich als Sinnenwesen bzw. homo phaenomenon einerseits, und als intelligibles Wesen bzw. homo noumenon andererseits. Nur dadurch, daß die Idee der Menschheit in uns als Verpflichtende dem Menschen in der Erscheinung als Verpflichtetem gegenübersteht, sind die strikten Pflichten gegen sich selbst als "die höchste unter allen" erst vorstellbar[2].

---

1) a.a.O., 386.13-24.

2) vgl. dazu auch:
"Niemand hat eine Pflicht gegen sich selbst wenn der Verpflichtende und der Verpflichtete in einer und derselben Person gedacht werden: denn weil einer der Gesetzgebende und der demselben Gehorchende eben dieselbe Person in demselben Sinne des Worts seyn soll so kann der erstere den Andern mithin er sich selbst von der Verbindlichkeit lossprechen oder überhaupt das Gesetz aufheben: Aber die Menschheit in unserer Person ist gesetzgebend, der Mensch gehorchend und die Pflicht gegen sich selbst ist die Achtung vor dem Ansehen der gesetzgebenden Vernunft in mir" (a.a.O., 399.24-400.3).

Außerdem bedeutet das "Mein u. Dein als Sache" nichts anderes als das äußere Mein und Dein, welches durch einen Rechtsakt erworben bzw. veräußert werden kann. Hingegen bezieht sich das "Mein u. Dein als Person (meum personale vel personalißimum)" auf das innere Mein und Dein, "was nicht veräußert werden kann weil eine Person unveräußerlich ist". Nur in diesem Fall geht es ums "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person", welches die Verbindlichkeit gegen uns selbst[1], mithin den Selbstzwang darstellt:

> "Die Befugnis des Zwanges anderer (sie zu zwingen) gründet sich aber auf die Persönlichkeit des Subjects und die freye Willkühr der Person steht selbst unter der Idee ihrer Persönlichkeit wornach sie in Handlungen die auf sie (sc. Person) selbst gehen durch sich selbst genöthigt wird und moralisch gezwungen nach der Analogie mit dem Zwange eines Anderen und diese Verbindlichkeit gegen sich selbst kann also auch das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person heißen welches aller anderen Verbindlichkeit vorgeht (hervorgehoben v. mir)"[2].

Mit der Lehre vom Selbstzwang ist eine hinreichend begründete Interpretation für den Abschnitt "Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt II" von den MAdR erst möglich, da Kant in den MAdR davon ausgeht, daß "in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabgängiger Persönlichkeit (homo noumenon) vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subject, dem Menschen (homo phaenomenon)"[3]. Diese Interpretation gilt für die eigentliche Bedeutung des "Rechts der Menschheit in unserer eigenen Person" einerseits,

---

1) vgl. MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 592.25-26; s.o. S. 130.
2) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 390.22-29.
3) MSR Einteilung der MS II, AA VI 239.23-28.

und des "Rechts der Menschen" andererseits als maßgebend, welches im nächsten Kapitel ausgeführt werden wird.

In den "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" teilte Kant das Recht in inneres und äußeres Recht wie folgt auf:

> " Das Recht formaliter betrachtet ist das Verhältnis einer Person zu einer Handlung nach welchem sie durch dieses jemanden nach Gesetzen der Freyheit zu zwingen befugt ist (facultatem habet) Ist sie nur befugt sich selbst zu zwingen so ist es das Recht der Menschheit zu des Menschen eigener Person d.i. das innere Recht; ist sie befugt andere zu zwingen so ist ihr Recht ein äußeres Recht jenes gehört zur Ethik diese zum ius"[1].

Dies soll heißen, daß das Recht — insofern es jederzeit die Einschränkung des Gebrauchs der Freiheit besagt, mithin die Befugnis andere zu zwingen in sich faßt — entweder ist:

1) inneres Recht, d.i. "Recht der Menschheit", sofern es mit dem inneren Zwang; oder
2) äußeres Recht, d.i. "Recht der Menschen", sofern es mit dem äußeren Zwang verbunden ist.

Daß das "Recht der Menschen", sei es im natürlichen oder im bürgerlichen Zustand, zur Rechtslehre im engeren Sinne gehört, bedarf keiner Erläuterung. Denn nach Kant enthält die Rechtslehre zwei Teile: "die (sc. Lehre) des Privatrechts und des öffentlichen — Neminem laede, suum cuique tribue als das Recht des Naturzustandes und des bürgerlichen"[2]. Aber was bedeutet es eigentlich, daß Kant hier[3] schrieb, daß das "Recht der Menschheit" zur Ethik gehört? Meiner Meinung nach soll dies besagen, daß das innere Recht noch nicht zur

---

1) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 276.31-37.
2) a.a.O., 386.30-32.
3) a.a.O., 276.37.

Ethik im engeren Sinne, sondern zur Ethik im weiteren Sinne, d.h. zur Moral überhaupt gehört. Sonst würde die absolute Verbindlichkeit gegen sich selbst nicht "Recht der Menschheit" genannt werden. Dies soll durch das lose Blatt E 9 belegt werden:

> "Die Rechtslehre als Lehre strenger Pflichten (unter bestimmten Gesetzen) ist entweder die Lehre des inneren oder äußeren Rechts, wodurch a, entweder die Freyheit im inneren oder b. im äußeren Eingeschränkt ist. Die erste gehört für sich selbst zur Ethik dem Inhalt nach aber doch zur Moral überhaupt und also auch zum Recht als einschränkende höchste Bedingung"[1].

Hier hat Kant seine Auffassung über die Zugehörigkeit des "Rechts der Menschheit" besonders klar geäußert. Die Lehre des "Rechts der Menschheit in unserer eigenen Person" gehört nämlich "für sich selbst" zur Ethik, da es an einem äußeren, wechselseitigen Zwang fehlt, daher das eigentliche Rechtsgesetz, d.h. das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der freien Willkür der Menschen gegeneinander, im Fall des inneren Rechts keine Anwendung finden kann. Trotzdem ist das "Recht der Menschheit" seinem Inhalt nach doch zur Moral überhaupt zu rechnen. Denn das "Recht der Menschheit" errichtet die unabdingbare Pflicht des Menschen, als Mensch zu sein, die keineswegs zu den "officia lata", sondern zu den "officia stricta" gehört. In diesem Sinne gehört das "Recht der Menschheit" zur Moral überhaupt, sofern es die "einschränkende höchste Bedingung" ist, welcher alle rechtlichen Handlungen, seien sie auf den Handelnden selbst oder auf andere gerichtet, nie wider-

---

1) a.a.O., 385.1-6.

streiten dürfen[1].

Daß das "Recht der Menschheit" bzw. das innere Recht nach Kant einen unentbehrlichen Teil der Rechtslehre ausmacht, soll durch folgendes Zitat noch nachdrücklicher bestätigt werden:

> "Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person gehört also noch nicht in die Tugendlehre weil sie (sc. Lehre des Rechts der Menschheit) auch nicht verlangt daß die Idee der Pflicht gegen sich selbst zugleich die Triebfeder der Handlungen sey: Es (sc. das Recht der Menschheit) ist aber die oberste Bedingung aller Pflichtgesetze (hervorgehoben v. mir) weil das Subject sonst aufhören würde ein Subject der Pflichten (Person) zu seyn und zu Sachen gezählt werden müßte.
> Wenn also die Befugnis über Gegenstände nach Willkühr verfügen das Recht überhaupt heißt so wird die über seine eigene Person durch das Recht der Menschheit in uns selbst eingeschränkt seyn welchem wir keinen Abbruch thun dürfen und dessen Hochachtung nicht zur Tugendlehre sondern zur Rechtslehre als bloße Einschränkende Bedingung gehört"[2].

Nach Kant gehört das "Recht der Menschheit" "noch nicht in die Tugendlehre" bzw. Ethik im engeren Sinne. Denn es geht dem inneren Recht nicht um die innere Gesinnung, sondern

---

1) Vgl. dazu:

> "Das Princip des Rechts der Menschheit ist absolut und ohne Subject das der Menschen bedingt weil da das erstere (sc. das Recht der Menschheit) der homo noumenon ist von dem es keine empirische Bestimmungen giebt es (sc. das Recht der Menschheit) blos formal ist. Das zweyte (sc. das Recht der Menschen) dagegen empirisch bedingt oder vielmehr bestimmt ist". (a.a.O., 257. 28-31.)

2) a.a.O., 390.31-391.5.

bloß um die absolut einschränkende Pflicht der Gesetzmäßigkeit der Handlung in Ansehung unserer eigenen Person, sei es aus Achtung oder nicht. In diesem Sinne gehört das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" zur Moral überhaupt. Darüberhinaus gilt dieses sogar als höchstes Prinzip derselben, insofern es "die oberste Bedingung aller Pflichtgesetze" ist. Um diese These klarmachen zu können, empfiehlt es sich, das lose Blatt D 7 zu berücksichtigen:

> "Der categorische Imperative in Ansehung des äußeren Mein und Dein ist ein Rechtsgesetz (lex iuris) und sofern dieses auch äußerlich als ein solches gegeben werden kann ein rechtliches Gesetz (lex iuridica); dagegen der blos analytische Satz der nur auf die Nichtverletzung der Freyheit im äußern Gebrauch der Willkühr geht das Gesetz der Rechtmäßigkeit (lex iusti) genannt wird und unmittelbar nur das innere Mein und Dein betrift, und zwar die Bedingung a priori von aller Erweiterung des äußeren Mein und Dein enthält an sich selbst aber nicht erweiternd ist"[1].

Dieses lose Blatt ist für die Interpretation der MAdR, nämlich "Eintheilung der Metaphysik der Sitten I" und "Eintheilung der Rechtslehre A", darum von besonderer Bedeutung, weil Kant hier versuchte,

a) das Verhältnis des Rechtsbegriffs zum kategorischen Imperativ festzustellen, und
b) die Lex iusti von der Lex iuris, mithin der Lex iuridica, zu unterscheiden, und die Lex iusti als Voraussetzung der letzteren gelten zu lassen.

Erstlich ist zu erwähnen, daß sich der Rechtsbegriff nach Kant aus dem kategorischen Imperativ herleitet[2]. Daher ist

---

1) a.a.O., 256.21-28.

2) s. MSR Einteilung der MS I, AA VI 239.16-21.

"der categorische Imperativ des Rechts" — welches inneres oder äußeres sein mag — nichts anderes als die "Formel eines unbedingten Pflichtgebot (dictamen rationis strictae obligationis)"[1], welches durch folgendes erläutert werden soll:

> "Es ist ein Rechtsbegrif im Verhältnis der Menschen unter einander als Princip der moralisch praktischen Vernunft nach dem categorischen Imperativ in Ansehung der Rechtspflichten (nicht Liebes-)"[2].

Diese "Rechtspflichten", insofern sie zu den Liebespflichten im Gegensatz stehen, enthalten sowohl die äußeren, wie die inneren Rechtspflichten, welche zu erfüllen wir schuldig sind. Daraus folgt, daß das — innere wie äußere — Recht, sofern es allgemeingültig sein soll, nur durch den kategorischen Imperativ vorgestellt, und mithin das lose Blatt D 7 auch durch folgende Tafel ausgelegt werden kann:

> Der kategorische Imperativ in Ansehung des Mein und Dein überhaupt
> a) Der kategorische Imperativ in Ansehung des inneren Mein und Dein, d.i. Lex iusti (der kategorische Imperativ in Ansehung der inneren Rechtspflicht)
> b) Der kategorische Imperativ in Ansehung des äußeren Mein und Dein überhaupt, d.i. Lex iuris, welche Lex iuridica enthält (der kategorische Imperativ in Ansehung der äußeren Rechtspflicht)

Denn in den MAdR bezieht sich die Lex iusti auf innere Rechtspflichten und die Lex iuridica auf äußere Rechtspflichten[3]. Nach Kant stellt hier der kategorische Imperativ in Ansehung des äußeren Mein und Dein die Lex iuris dar, die sich auf alles äußere, praktische Verhältnis der Menschen zueinander, mithin nicht nur auf das ius stricte, sondern

---

1) Opus postumum VII. Conv., AA XXII 50.16-17.

2) a.a.O., 118.21-23.

3) s. MSR Einteilung der RL A, AA VI 236f.

auch auf das ius late dictum, d.i. die Billigkeit bezieht, durch die letztere das äußere Mein und Dein niemals nach einem allgemeinen Gesetz bestimmt werden kann. Dagegen betrifft die Lex iuridica ausschließlich das strikte Recht, welches durch die äußere Gesetzgebung mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist. Im Gegensatz dazu betrifft die Lex iusti schlechthin das "Recht der Menschheit" bzw. das angeborene Recht, da in der zweiten Hälfte der 90er Jahre das "Recht der Menschheit" nicht mehr von Kant, wie in der Vigilantius-Mitschrift, als bloß inneres Recht betrachtet, sondern vielmehr schon mit dem angeborenen Recht gleichgesetzt ist, insoweit jenes im Verhältnis der Menschen zueinander der Grund, andere zu verpflichten, sein kann:

> "Das Recht der Menschheit in unserer eignen Person ist zwar ein Grund einer Pflicht der Menschen aber nicht gegen sich selbst (hervorgehoben v. mir)"[1].

Nur in diesem Sinne läßt sich erklären, warum Kant einerseits im losen Blatt D 7 die Lex iusti als den bloß analytischen Satz bezeichnete, während diese sich in den MAdR ausschließlich auf das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" bezieht, und andererseits das Prinzip aller Sätze des angeborenen Rechts auch für analytisch hielt:

> "Das Princip aller Sätze des angebohrnen Rechts ist analytisch.
> Das aller Sätze eines erwerblichen Rechts synthetisch.
> Denn: bey den ersteren Sätzen gehen wir nicht über die Bedingungen der Freyheit hinaus (ohne die Willkühr mit irgend einem Object mehr zu versehen) daß nämlich sie mit der Freyheit von jedermann nach einer allgemeinen Regel zusammenstimmen müsse (die Handlungen werden dadurch nur betrachtet so fern sie rechtmäßig sind).
> Bey den Sätzen der zweyten Art vermehre ich die Willkühr mit einem äußern Object was von Natur niemandem angehört

1) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 471.21-22.

d.i. nicht angebohren ist also aus der Freyheit analytisch als Object der Willkühr nicht gefolgert werden kann"[1].

"Alles angebohrne Mein und Dein (sc. inneres Mein und Dein[2]) ist auf einem analytischen Princip der bloßen Freyheit — alles übrige auf einem synthetischen Princip des Rechts der Erweiterung der Willkühr in Ansehung der Objecte gegründet[3]".

Darüberhinaus behauptete Kant eben im losen Blatt D 7, daß das "Recht der Menschheit" "die Bedingung a priori von aller Erweiterung des äußeren Mein und Dein enthält an sich selbst aber nicht erweiternd ist". Dies soll heißen, daß das angeborene Recht — welches sich jederzeit auf das innere Mein und Dein bezieht — als die notwendige Voraussetzung des erworbenen Rechts gilt, das im Bezug auf das äußere Mein und Dein eben erst durch einen Rechtsakt erworben werden kann, mithin immer synthetisch ist:

"Das Princip der Erweiterung des Meinen über das Angebohrne zu Gegenständen außer mir mithin der synthetischen Sätze desselben a priori ist der Grundsatz der Möglichkeit des äußern Rechts in Ansehung der Gegenstände im Raum und Zeit"[4].

D.h. die wirkliche Erwerbung der Sache außer uns setzt das Prinzip der synthetischen Sätze a priori in Ansehung des äußeren Mein und Dein voraus, welches wiederum den absoluten, angeborenen Besitz der eigenen Person eines jeden, d.i. das innere Mein und Dein zur unentbehrlichen Bedingung macht. Daher schrieb Kant:

---

1) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 219.25-220.2.

2) s. MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.24-25 u. 238.21-22.

3) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 235.14-16.

4) a.a.O., 309.4-7.

"Die Schwierigkeit wegen des obersten Rechtsprincips ist daß man das Menschenrecht (das Verhältnis der Freyheit im Raum und Zeit) hat abhandeln wollen ehe man das Recht einer Person überhaupt (als Noumenon) unternommen hat"[1].

Zu bemerken ist, daß Kant hier unter dem "Menschenrecht (das Verhältnis der Freyheit im Raum und Zeit)" das "Recht der Menschen" verstand, solange dieses das rechtliche Verhältnis der Menschen in der Erscheinung, d.i. "das Verhältnis der Freyheit im Raum und Zeit", zum Gegenstand hat. An vielen Stellen in den "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" setzte sich Kant mit dem "Recht einer Person überhaupt (als Noumenon)" auseinander, welches sich bezieht:

I) auf das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person"

Denn die Einschränkung der Freiheit im inneren Gebrauch unserer Willkür:

"Die Person kann sich nicht selbst veräußern oder ihre Freyheit"[2]

hielt Kant seit dem Anfang der 70er Jahre schon für die wesentliche Bestimmung des "Rechts der Menschheit"[3]. Die Unversehrtheit seiner eigenen Person und die Unveräußerlichkeit seiner Freiheit zusammen können nicht von dem Wesen des Menschen als Zwecks an sich selbst getrennt werden. Also führte Kant weiter aus:

"Es kann jemand von einem andern durch eine That lädirt werden wenn er gleich seine Einwilligung dazu gegeben hat. Denn indem er diese gegen sich nicht hat einräumen sollen so ist die Menschheit in seiner Person lädirt worden (weil er wieder ein Gesetz gehandelt hat welches unbedingte Allgemeinheit enthält). Die Menschheit in seiner Person ist die Persönlichkeit nicht blos als Sache gebraucht

---

1) a.a.O., 309.4-7.

2) a.a.O., 238.26.

3) s.o. S. 73, 90f., u. 102.

werden zu sollen"[1].

Hier sind zwei Punkte zu bemerken: erstlich daß Kant das Gesetz des "Rechts der Menschheit" ausdrücklich für strenges Gesetz hielt, "welches unbedingte Allgemeinheit enthält", d.h. keine Ausnahme erlaubt; zweitens die Menschheit in unserer eigenen Person als die Persönlichkeit definierte, welche "nicht blos als Sache gebraucht werden" soll. Dieser Absatz deutet eine Verbindung zwischen dem "Recht der Menschheit" und dem angeborenen Recht an[2]. In diesem Zusammenhang ist noch ein loses Blatt zu berücksichtigen:

> "Seinen Körper einem Andern zur unmittelbaren Befriedigung seiner Lust an demselben d.i. zum Genuß hinzugeben ist auf Seite dessen der sich hiezu hingiebt Verletzung der Menschheit (der Persönlichkeit d.i. der Zurechnungsfähigkeit) in ihm und zwar im Puncte des Rechts überhaupt"[3].

Hier ist von der Unversehrtheit der Person die Rede. Nach Kant bedeutet die Selbstverdinglichung notwendigerweise die Verletzung der Menschheit — wodurch die Zurechnungsfähigkeit der Person auch vertilgt würde — daher auch die Verletzung des Rechts überhaupt. Denn "das Princip des Rechts der Menschheit", welches das Wesen des Rechts überhaupt ausmacht, ist "absolut und ohne Subject" — insofern das Recht überhaupt immer "objective" und "singulaliter" vorgestellt werden kann[4] — mithin auch "blos formal"[5].

---

1) a.a.O., 359.12-17.

2) vgl. MSR Einteilung der RL u. Einteilung der MS II, AA VI 236.27-30; 237.32 u. 239.25-26.

3) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 358.17-21.

4) s.o. S. 106.

5) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 257.28-30; auch s.o. S. 142.

II) auf das angeborene Recht

Denn nach Kant besteht das angeborene Recht eben in der "Unverletzlichkeit meiner Person"[1], welches durch folgende Zitate erläutert wird:

> " ... die innere Bestimmungen ..., ohne die er (sc. der Mensch) doch sich auch seiner selbst nach dem Princip der Freyheit nicht bedienen kann. ... das angebohrne Recht aus dem Besitze seiner selbst ..."[2];

> " Da nun das Recht mich meiner selbst und aller inneren Bestimmungen darinn ich von Gegenständen meiner Willkühr im äußeren Verhältnisse natürlicher Weise abhängig bin ausschließlich zu bedienen mithin jene als zum möglichen Mein und Dein zu zählen ein angebohrnes Recht ist ..."[3].

D.h. meine Person und alle damit verbundenen inneren Bestimmungen gehören zusammen zum inneren Mein und Dein. Der absolute Besitz der eigenen Person und die Befugnis eines jeden, sich seiner Person ausschließlich zu bedienen, machen gerade den eigentlichen Schutzgegenstand des angeborenen Rechts aus, da dieses sich grundsätzlich nicht auf die Sache, sondern auf die Person bezieht:

> " ... aus einem angebohrnen Recht ... auch die davon unzertrennliche Verbindlichkeit, von denen (sc. das angeborene Recht und die davon unzertrennliche Verbindlichkeit) weder das erste durch einen rechtlichen Act d.i. willkührlich erworben noch die andere durch einen solchen zugezogen sondern beyde angebohren sind und zwar als Rechtsverhältnisse die nicht als unmittelbar auf Sachen sondern nur auf Personen (hervorgehoben v. mir) bezogen gedacht werden können"[4].

1) a.a.O., 287.7-8.
2) a.a.O., 310.6-8 u. 9-10.
3) a.a.O., 310.18-22.
4) a.a.O., 320.28-32.

Hier ist noch zu bemerken, daß das angeborene Recht notwenigerweise die äußere Freiheit als "unveräußerliches Recht"[1] in sich faßt, damit das innere Mein und Dein nicht von dem anderen verletzt wird. Unter der äußeren Freiheit verstand Kant in den "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" folgendes:

> "Die äußere Freyheit ist die Unabhängigkeit des Menschen von der Willkühr Anderer nicht nach ihren sondern dadurch zugleich nach seinen eigenen Zwecken handeln zu dürfen d.i. nicht blos als Mittel zu irgend einem Zweck des Andern dienen zu dürfen (genöthigt werden zu können)"[2].

Diese Begriffsbestimmung der äußeren Freiheit stellt gerade das einzige angeborene Menschenrecht in den MAdR, wo dieses als "Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür"[3] definiert ist.

Am Ende des Abschnitts ist die Kantische Auseinandersetzung mit den drei Formeln Ulpians zu erwähnen. In den "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" hielt er das "honeste vive" noch für das Prinzip des Ethos:

> "Die Moral besteht aus der Rechtslehre (doctrina iusti) und der Tugendlehre (doctrina honesti) jene heißt auch ius im allgemeinen Sinne, diese Ethica in besondrer Bedeutung (denn sonst bedeutet auch Ethic die ganze Moral). — Wenn wir die letztere zuerst nehmen so können wir mit Ulpian die Formel derselben so ausdrücken: honeste vive"[4].

Bemerkenswert ist, daß mit der Rechtslehre "das ius im allgemeinen Sinne", d.h. inneres und äußeres Recht, gemeint ist,

---

1) a.a.O., 138.25-26.
2) a.a.O., 341.18-22.
3) MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.29.
4) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 386.25-29.

woraus sich die Frage ergibt, nämlich wie man den Satz "neminem laede" auf das innere Recht anwenden kann, weil dieser als das Prinzip des Rechts im Naturzustand überhaupt gelten soll[1]. Zwar könnte man diese Frage damit beantworten, daß man dem Satz "neminem laede" nach weder der Menschheit in seiner eigenen Person, noch dem anderen Menschen Unrecht tun darf, da nach Kant der Andere "entweder die Idee der Menschheit in uns oder ein Mensch außer uns" ist[2]. Aber diese Antwort scheint mir zu unsicher, denn Kant erfindet die ungewöhnliche Interpretation des Terminus "der Andere" nur um der These vom Selbstzwang willen, d.h. durch eine Analogie mit dem äußeren Rechtsverhältnis, damit die Stelle der inneren Rechtspflicht in der Rechtslehre gesichert werden kann. Daher bin ich vielmehr der Ansicht, daß in den "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" noch eine Lücke bestand, sofern darin die drei Formeln Ulpians im Bezug auf das innere Recht bzw. das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" keine Anwendung finden konnten. Diese theoretische Lücke ist erst in den MAdR überwunden, wo die Ulpianischen Sätze insgesamt als die Prinzipien der allgemeinen Einteilung der Rechtspflichten gelten, woran Kant nachher weiter festhält:

> "Honeste vive handle der angebohrnen Pflicht nicht entgegen der Pflicht gegen die Menschheit in deiner eigenen Person — Mache dich nicht selbst zum bloßen Mittel Also dienen obige classische Formeln zum Princip der Eintheilung der Rechtspflichten überhaupt (hervorgehoben v. mir). Aber gleichwie die letztere Pflichten imer auch wiederum auf Rechte zurück weisen es sey mein Recht oder das Recht eines Anderen"[3].

---

1) s.o. S. 140.

2) s.o. S. 137.

3) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 462.1-7.

Kap. IV KANTS LEHRE VOM MENSCHENRECHT

Im Bezug auf Kants Lehre vom Menschenrecht habe ich im letzten Kapitel Kants handschriftlichen Nachlaß bzw. seine Vorlesungsnachschriften ausgewertet; dabei bin ich zu einigen wichtigen Ergebnissen gelangt, mit deren Hilfe allein der den Menschenrechtsgedanken betreffende Text in den MAdR zuverlässig interpretiert werden kann. Aber bevor ich die systematische Ausführung der Kantischen Lehre vom Menschenrecht unternehme, ist die Frage zu beantworten: Was verstand Kant eigentlich unter dem Terminus "Menschenrecht"? Wie schon erwähnt, hat Kant von diesem Terminus in seinen Druckschriften insgesamt nur neunmal Gebrauch gemacht und niemals versucht, seine Bedeutung prägnant zu bestimmen. Im handschriftlichen Nachlaß und in den Vorlesungsnachschriften wird der Terminus "Menschenrecht" auch nur selten erwähnt, geschweige denn genau erläutert. Dagegen hat Kant sehr oft andere diesbezügliche Termini, wie "angeborenes Recht", "Recht der Menschheit", und "Recht der Menschen", in seine Auseinandersetzung mit dem rechtsphilosophischen Problem einbezogen. Das Verhältnis des Begriffs "Menschenrecht" zu den obengenannten Begriffen festzustellen, ist also meiner Meinung nach eine Vorbedingung der Untersuchung der Kantischen Lehre vom Menschenrecht.

Es besteht kein Zweifel, daß nach Kant das Menschenrecht mit dem angeborenen Recht identisch ist. Denn das äußere Recht als Befugnis, andere nach dem allgemeinen Rechtsgesetz zu zwingen, teilt sich in angeborenes und erworbenes Recht. Das Menschenrecht, sofern es bloß "durch Vernunft unmittelbar Achtung abnöthigt"[1], ist kein erworbenes Recht, welches durch einen Rechtsakt erst zustande kommen kann. Aber wie sich das angeborene Recht zu dem "Recht der Menschheit"

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 306.28-29.

einerseits , und zu dem "Recht der Menschen" andererseits verhält, bleibt weiter ungeklärt. Es herrscht vielmehr ein weit verbreitetes Mißverständnis bezüglich dieser Begriffe. J. Ebbinghaus z.B., der verdienstvolle Forscher auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie Kants, hält mehrmals die Begriffe vom "angeborenen Recht" und "Recht der Menschheit" für einerlei, versucht jedoch niemals zu begründen, aus welchem Grund das "Recht der Menschheit" mit dem angeborenen Recht als äußerem Recht gleichgesetzt werden kann, wo sich doch nach Kant kein äußeres Zwangsrecht unmittelbar aus dem "Recht der menschheit" als innerem Recht herleitet[1]. Deshalb möchte ich in diesem Kapitel damit beginnen, die Begriffe "angeborenes Recht", "Recht der Menschheit" und "Recht der Menschen" genau zu bestimmen und voneinander so klar wie möglich zu unterscheiden.

---

1) s. Ebbinghaus, Julius, Positivismus — Recht der Menschheit — Naturrecht — Staatsbürgerrecht, in: Maihofer, Werner (Hg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Darmstadt 1981, S. 287f.; ders., Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, in: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt 1968, S. 171f.

1. "Recht der Menschheit" und "Recht der Menschen"

Damit man das Verhältnis des "angeborenen Rechts" zum "Recht der Menschheit" einerseits, und zum "Recht der Menschen" andererseits feststellen kann, muß man die richtige Interpretation des Abschnitts "Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt II" in den MAdR als Schlüssel zur Bestimmung der Begriffe vom "Recht der Menschheit" und "Recht der Menschen" voranschicken. Erstens beruht die Einteilung der Rechtspflichten in das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" und das "Recht der Menschen" nach Kant ausdrücklich auf der Lehre von der "zwiefachen Eigenschaft"[1] des Menschen, d.h. auf der Unterscheidung der ideellen Menschheit (homo noumenon) vom faktischen Menschen (homo phaenomenon). Zweitens deutet die Kantische Definition des "angeborenen Rechts" als des jedem Menschen bloß kraft seiner Menschheit zustehenden Rechts ein bestimmtes Verhältnis des "angeborenen Rechts" zum "Recht der Menschheit" und "Recht der Menschen" an[2].

Der Interpretation des Abschnitts "Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt II" liegen die — von mir im letzten Kapitel aus der Vigilantius-Nachschrift und den "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" entnommenen — Texte[3] zugrunde. Hier möchte ich mich auf die Einteilung der Rechtspflichten in das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" und das "Recht der Menschen" beschränken. Nun ist vor allem zu unterstreichen, daß jedesmal, wenn Kant von diesem Begriffspaar spricht, nämlich vom "Recht der Menschheit" und vom

---

1) s. MSR Einteilung der MS II, AA VI 239.29.

2) S. MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.27-32.

3) s. insb. o. S. 116ff. u. 136ff.

"Recht der Menschen", damit nicht eine Einteilung von Rechten, sondern nur die Einteilung der Rechtspflichten gemeint ist. D.h. sowohl das "Recht der Menschheit" als auch das "Recht der Menschen" bedeuten keine subjektiven Rechte, andere gesetzlich zu zwingen, sondern die Rechtspflichten des Menschen gegen sich selbst bzw. gegen seine Mitmenschen. M.a.W. die Rechtspflichten stellen die notwendige Einschränkung des Gebrauchs unserer freien Willkür angesichts des "Rechts der Menschheit in unserer eigenen Persson" oder des "Rechts anderer Menschen" dar. Denn die Freiheit der menschlichen Willkür ist zwar ihre Unabhängigkeit von der Naturnotwendigkeit, trotzdem — oder vielmehr gerade deswegen — muß sie ein eigenes Gesetz haben. Sonst würde sie gesetzlos sein und mithin sich widersprechen. Dieses Gesetz der Freiheit ist eben der kategorische Imperativ, "welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann"[1]. Deswegen definiert Kant die Rechtslehre wie folgt:

> "Rechtslehre ist die Lehre von den Pflichten so fern sie durch die Willkühr Anderer nach dem Princip der Freyheit bestimmt wird (...)
> Der Andere dessen Willkühr die unsere nach Gesetzen bestimt ist entweder die Idee der Menschheit in uns oder ein Mensch außer uns (hervorgehoben v. mir)"[2].

Damit läßt sich erklären, warum Kant manchmal statt des "Rechts der Menschheit in unserer eigenen Person" auch von anderen Ausdrücken, wie "Recht der Menschheit in meiner eigenen Person"[3], "Recht der Menschheit in seiner Person; jus humanae naturae in nostra persona"[4], oder schlechthin "Recht der

---

1) MSR Einteilung der MS I, AA VI 239.18-21.
2) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 269.1-6; vgl. S. 136.
3) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 543.18.
4) a.a.O., AA XXVII 2/1, 592.26-27.

Menschheit", Gebrauch macht. Denn diese Menschheit ist eine personifizierte Idee und deshalb auch erfahrungsunabhängig. Die Menschheit, sei es die Menschheit in meiner oder in seiner Person, ist völlig unabhängig von irgendeinem sich in bestimmtem Raum und bestimmter Zeit befindenden Menschen. Die Idee der Menschheit in uns wird von Kant auch als "homo noumenon" bezeichnet. Auf der anderen Seite kann das "Recht der Menschen" auch durch andere Termini zum Ausdruck gebracht werden, nämlich durch das "Recht anderer Menschen gegen mich"[1], oder das "Recht der Menschen gegen einander"[2]. Denn in diesem Fall wird unsere Freiheit durch die Willkür eines anderen Menschen außer uns gesetzlich eingeschränkt.

Hier ist ein Einwand gegen die Umformulierung von "Recht der Menschen" in "Recht des Menschen" durch K. Vorländer vorzubringen[3]. Denn Kant bildet den Terminus "Recht der Menschen" immer mit der pluralischen Form des Wortes "Mensch", weil der Begriff "Mensch" als "homo phaenomenon", sofern dieser ein empirischer Begriff ist, die Mannigfaltigkeit desselben in der Erscheinung impliziert. Das Verhältnis zwischen der Menschheit als homo noumenon und dem Menschen als homo phaenomenon kann durch folgendes Zitat verdeutlicht werden:

> " Die Menschheit ist das eben erwähnte noumenon, so als reine Intelligenz in Ansehung des dem Menschen beygelegten Vermögens der Freiheit und der Zurechnungsfähigkeit gedacht wird. Der Mensch dagegen ist die Menschheit in der Erscheinung, mithin der Menschheit als generi unter-

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 543.19.

2) a.a.O., AA XXVII 2/1, 583.19-21.

3) s. Vorländer, Karl (Hg.), Einl. zu Kants Metaphysik der Sitten, Bd. 42 der Philo. Bibl., Hamburg 4. Aufl. 1922, S. XXVIII.

geordnet. Als Mensch hat er ein Verhältniß gegen andere, die Rechte und Pflichten selbst aber bestimmt die Menschheit ..."[1].

Hier hat Kant seine Lehre vom Doppelcharakter des moralischen Subjekts im Bezug auf die Unterscheidung des "Rechts der Menschheit" vom "Recht der Menschen" am deutlichsten zum Ausdruck gebracht. Nach Kant muß die Menschheit (homo noumenon) "als reine Intelligenz in Ansehung des dem Menschen beygelegten Vermögens der Freiheit und der Zurechnungsfähigkeit" gedacht werden und durch diese Menschheit allein können die Rechte und Pflichten bestimmt werden. Diesen Gedankengang hat Kant auf konsequente Weise in den MAdR nachdrücklich fortgesetzt:

" Da in der Lehre von den Pflichten (sc. Sittenlehre überhaupt) der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit (homo noumenon) vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subjekt, dem Menschen (homo phaenomenon), so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben"[2].

Die Lehre vom Doppelcharakter des moralischen Subjekts hat Kant im zweiten Teil der "Metaphysik der Sitten", nämlich in den "Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", noch einmal bekräftigt, wo er die Pflicht gegen sich selbst überhaupt zu begründen unternimmt:

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 579.28-34.

2) MSR Einteilung der MS II, AA VI 239.23-30.

"Der Mensch nun als vernünftiges Naturwesen (homo phaenomenon) ist durch seine Vernunft als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in die Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d.i. als mit innerer Freiheit begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet, so: daß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen (weil der Begriff vom Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird), eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann"[1].

Darüberhinaus erhebt Kant auch in den MAdR — am Beispiel der Abfassung des Strafgesetzes durch den eben diesem Gesetz Unterworfenen — den homo noumenon zur Instanz der rechtlichen Gesetzgebung überhaupt:

"Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich als einen Verbrecher abfasse, so ist es in mir die reine rechtlichgesetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (homo phaenomenon) ... dem Strafgesetze unterwirft"[2].

Daraus folgt, daß der Terminus "Menschheit" (homo noumenon) nach Kant ganz deutlich die ideale Persönlichkeit bedeutet, welche rein vernünftig und übersinnlich ist.

Aber diese Möglichkeit der Interpretation ist von den meisten Forschern übersehen worden, so daß Kants Lehre vom "Recht der Menschheit", mithin auch seine Begründung des angeborenen Menschenrechts weithin im Dunkeln bleiben mußte. Julius Ebbinghaus interpretiert z.B. die "Menschheit" entweder

---

1) MST §3, AA VI 418.14-23.

2) MSR §49 Allg. Anm. E, AA VI 335.17-22.

"als dasjenige Kollektivum, in dem alle möglichen Menschen aller möglichen Länder und aller möglichen Zeiten in der für die Realisierung aller ihrer möglichen Zwecke erforderlichen (äußeren) Freiheit vereinigt sind"[1], oder

"als eine auf die äußere Freiheit ihrer Willkür bezogene Gemeinschaft von Menschen"[2]

Da Ebbinghaus unter dem Begriff "Menschheit" die Gesamtheit des menschlichen Geschlechts versteht, erklärt er das "Recht der Menschheit" als das angeborene Recht oder sogar als das Recht überhaupt[3]. M.a.W.: er hält das "Recht der Menschheit"für ein äußeres Recht. Dieser Interpretation ist folgendes entgegenzuhalten: Nach Kant ist das "Recht der Menschheit" weder äußere Rechtspflicht noch äußeres Recht, sondern ein "inneres Recht"[4]. Der Verpflichtende des "Rechts der Menschheit" ist nicht der Mensch (homo phaenomenon), sondern die Menschheit (homo noumenon), die als reine Vernunftidee in keiner Erfahrung angetroffen werden kann. Der Mensch als sinnliches Wesen ist vielmehr der Verpflichtete. Diese Auffassung soll durch folgende Zitate bestätigt werden:

" ... die Pflichten gegen sich selbst oder die inneren Rechtspflichten. Diese nennt man das Recht der Menschheit in seiner eigenen Person"[5].

" ... die Menschheit in unserer Person ist gesetzgebend, der Mensch gehorchend und die Pflicht gegen sich selbst ist die Achtung vor dem Ansehen der gesetzgebenden Vernunft in mir"[6].

---

1) Ebbinghaus, Julius, Positivismus — Recht der Menschheit — Naturrecht — Staatsbürgerrecht, in: Maihofer, Werner (Hg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Darmstadt 1981, S. 286.

2) Ebbinghaus, Julius, a.a.O., S. 286.

3) s. Ebbinghaus, Julius, a.a.O., S. 287 u. 289.

4) s. Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 276.36.

5) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 592.25-26.

6) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 399.29-400.3.

Das rechtliche Verhältnis des Menschen (homo phaenomenon) zur Menschheit in unserer eigenen Person (homo noumenon) — welche als Verpflichtende dem Menschen als Verpflichtetem gegenüber "lauter Rechte und keine Pflicht hat" — ist "eine transzendente Pflicht", "d.i. eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniß in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d.i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganz leeren, sondern in Beziehung auf uns selbst (hervorgehoben v. mir) und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht fruchtbaren Begriff machen, worin denn auch unsere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in diesem bloß gedachten Verhältnisse allein besteht"[1]. Daraus geht hervor, daß das "Recht der Menschheit" als transzendente Pflicht aller immanenten Pflicht zugrunde liegt, die sich auf das "Recht der Menschen" bezieht. Dieses stellt ein rechtliches "Verhältnis von Menschen zu Menschen" dar und nur deises allein wird von Kant als "reales Verhältniß zwischen Recht und Pflicht" bezeichnet[2]. Da durch das "Recht der Menschen" das äußere, praktische Verhältnis der Menschen zueinander gesetzlich bestimmt werden kann, bezeichnet Kant das "Recht der Menschen" auch als äußere Rechtspflichten, denen eben die Idee des Rechts im strengen Sinne korrespondiert.

Auf das genaue Verhältnis der Idee des Rechts zum "Recht der Menschheit" und zum "Recht der Menschen" werde ich hier nicht eingehen. Es genügt zu zeigen:

I) Das Recht der Menschheit, von der Seite des phänomenalen Menschen her betrachtet, bedeutet nichts anderes als
   - die Rechtspflichten des Menschen gegen sich selbst;
   - die Rechtspflichten des Menschen gegen die Menschheit .

1) MSR Einteilung der MS III, AA VI 241.29-242.2.

2) a.a.O., AA VI 241.14-15 u. 27-28.

in seiner eigenen Person; oder
- die Rechtspflichten des Menschen gegen sich selbst aufgrund seiner reinen gesetzgebenden Vernunft.

Also stellt das "Recht der Menschheit" das innere transzendente Rechtsverhältnis des Menschen als homo phaenomenon zur Menschheit als homo noumenon dar. Dieses Rechtsverhältnis ist einseitig, weil der homo noumenon gesetzgebend und der homo phaenomenon bloß gehorchend ist.

II) Das Recht der Menschen als "Recht anderer Menschen gegen mich", von meiner Seite betrachtet, bedeutet meine Rechtspflicht gegen andere. Hier besteht ein reales wechselseitiges Rechtsverhältnis der in der phänomenalen Welt erscheinenden Menschen zueinander, welche auf gleiche Weise nach dem Rechtsgesetz gegeneinander verpflichtet sind.

Ebenso wie das "Recht der Menschheit", bleibt auch das "Recht der Menschen" seit dem Erscheinen der MAdR mißverstanden. Der erste Kommentator zu den MAdR, J. H. Tieftrunk, hat das "Recht der Menschen" so erläutert:

> "Schränke deine Willkühr auf die Bedingung ein, daß das Recht der Menschheit von dir in keiner andern Person verletzt werde"[1].

während er das "Recht der Menschheit" wie folgt interpretiert:

> "Schränke deiner Willkühr auf die Bedingung ein, daß das Recht der Menschheit in deiner eignen Person nie verletzt werde"[2].

---

1) Tieftrunk, Johann Heinrich, Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht, zur Erläuterung und Beurtheilung der Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre von Herrn Prof. Imm. Kant, Halle 1797, S. 150.

2) Tieftrunk, Johann Heinrich, a.a.O., S. 150.

Dies soll heißen, daß sich die Menschheit in meiner eigenen Person von der Menschheit in der Person anderer Menschen unterscheiden läßt, und die erste durch das "Recht der Menschheit", und die zweite durch das "Recht der Menschen" geschützt werden soll. Diese Auffassung ist zu korrigieren:

1) Die Menschheit in meiner eigenen Person ist identisch mit der Menschheit in der Person anderer Menschen, sofern die Menschheit eine übersinnliche Vernunftidee ist. M.a.W. die Menschheit in meiner eigenen Person und die Menschheit in der Person anderer Menschen ist durchaus einerlei. Jeder Mensch ist durch seine Vernunftbestimmtheit ein gleichberechtigter Träger der Menschheit.
2) Tieftrunk hat den Geltungsbereich des "Rechts der Menschen" ausschließlich auf das Recht anderer Menschen in Ansehung des absoluten Besitzes ihrer eigenen Person, d.h. bloß auf das innere Mein und Dein, beschränkt. Aber dadurch wird das Recht anderer Menschen auf ihr äußeres Mein und Dein, d.i. auf ihr erworbenes Recht, überhaupt nicht berücksichtigt. W. Kersting hat in seinem Kommentar zu den MAdR denselben Fehler begangen, indem er "das Recht anderer" für das "Recht der Menschheit in der Person anderer" gehalten hat[1].

---

1) s. Kersting, Wolfgang, Wohlgeordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin - New York 1984, S. 107.

2. Die Bedeutung des "Rechts der Menschheit" für die Rechtsphilosophie Kants

Da das "Recht der Menschheit" die Rechtspflicht des Menschen (homo phaenomenon) gegen die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) bedeutet, ist der Verpflichtende des "Rechts der Menschheit" nicht der faktische Mensch, sondern die personifizierte Idee der Menschheit. Diese Rechtspflicht des Menschen gegen sich selbst stellt nach Kant zwar bloß die innere Rechtspflicht dar, dennoch geht sie in praktischer Hinsicht "aller anderen Verbindlichkeit"[1], mithin auch allen äußeren Rechtspflichten vor. Gerade in diesem Sinne liegt nach Kant das "Recht der Menschheit", das für "die höchsten (... Pflichten)"[2] steht, allen äußeren Rechtspflichten, mithin auch allen äußeren Zwangsrechten, zugrunde. Also kann die Bedeutung des "Rechts der Menschheit" für die Rechtsphilosophie Kants meiner Meinung nach nur durch eine genaue Interpretation dieses Abschnitts ans Licht gebracht werden. Denn hier erklärt Kant den Satz "honeste vive" nicht mehr als bloß ethisches Prinzip, sondern als Prinzip der inneren Rechtspflicht, welche unbedingt jedem Rechtssubjekt verbietet, auf die von ihm unabtrennbare "rechtliche Ehrbarkeit (honestas iuridica)" zu verzichten.

Nun ist in den MAdR Kants Interpretation der Rechtsformeln Ulpians so knapp, daß sie nur dann eindeutig genug festgestellt werden kann, wenn man auch das von Kant hinterlassene lose Blatt E 19 in Betracht zieht, welches zeitlich unmittelbar mit den MAdR verbunden ist.

---

1) s. Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 390.28-29; vgl. S. 138.
2) s. MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 580.2; vgl. S. 129f.

"Zuerst der Rechtsbegrif

1. Das Rechtseyn (regula iusti) die Möglichkeit der Handlung nach Freyheitsgesetzen — die Formel der Gerechtigkeit (iustitiae) überhaupt.
2. Ein Recht (dergleichen es mehre geben kann) haben die Wirklichkeit des Privatrechts jedes Einzelnen im Verhältnis gegen anderer äußeren Recht; also die Gerechtigkeit in Statu naturali. (lex iuridica)
3. Im rechtlichen Zustande seyn lex iustitiae das Erwerbrecht das Besitzrecht, die Nothwendigkeit des Gebrauchs des Rechts durch den allgemeinen Willen lex iustitiae distributiuae"[1].

Einige Bemerkungen sind dem hinzuzufügen. Obwohl Kant hier nicht explicite die Ulpianischen Formeln zum Ausdruck gebracht hat, kann man doch mit vollem Recht annehmen, daß er an sie gedacht hat, und zwar aus folgenden drei Gründen:

a) Es scheint auf den ersten Blick ein Widerspruch zu sein, daß hier nur vom Rechtsbegriff die Rede sei, während Kant in den MAdR hingegen"die allgemeine Einteilung der Rechtspflichten" angibt. Aber dieser Widerspruch wird sofort aufgehoben, sobald man einmal daran denkt, daß nach Kant die beiden Begriffe notwendigerweise voneinander abhängen. Deswegen bedient sich Kant in den MAdR der Formeln Ulpians als Einteilungsprinzip der Rechtspflichten, während er eben diese Formeln in der Vigilantius-Nachschrift als "Grundgesetze des Rechts" bezeichnet[2].
b) Kant hat im losen Blatt E 19 die drei Leitsätze — d.s. regula iusti, lex iuridica und lex iustitiae distributiuae, welche zusammen als lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae in den MAdR wiederholt werden — auf den Rechts-

1) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 281.6-15.

2) s. MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 527.10-11.

begriff im gleichen Sinne angewandt, wie auf dem Begriff der Rechtspflichten. Was diese Leitsätze für die Interpretation der Rechtsformeln Ulpians bedeuten, soll am besten durch Kants eigenes Wort erläutert werden. In den MAdR hat Kant mindestens noch zweimal von diesen drei Leitsätzen Gebrauch gemacht, indem er sich mit dem allgemeinen Willen bzw. dem rechtlichen Zustand beschäftigt.

> "Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesammt-Besitz des Bodens der ganzen Erde (communio fundi originaria) mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines jeden) denselben zu gebrauchen (lex iusti), der wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des Einen gegen die des Anderen allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann (lex iuridica). Aber das austheilende Gesetz des Mein und Dein eines jeden am Boden kann nach dem Axiom der äußeren Freiheit nicht anders als aus einem ursprünglich und a priori vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Akt voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustand hervorgehen (lex iustitiae distributivae), der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt"[1].

Bei der Anwendung der drei Leitsätze auf den Besitz des Bodens erklärt Kant den ersten Leitsatz (lex iusti) als das Prinzip des inneren Rechts, den zweiten (lex iuridica) als das des äußeren Rechts im Naturzustand, d.i. des Privatrechts, und den dritten (lex iustitiae) als das des äußeren Rechts im bürgerlichen Zustand, d.i. des öffent-

1) MSR §16, AA VI 267.4-17.

lichen Rechts. Denn eben am Beispiel des Besitzes des Bodens unterscheidet Kant das innere Recht vom äußeren wie folgt:

> "Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner Selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äußeres Recht"[1].

Außerdem wird auch durch diese drei Leitsätze bestimmt, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, welches im folgenden Zitat noch deutlicher erläutert wird:

> " ... das formale Princip der Möglichkeit desselben (sc. des rechtlichen Zustands), nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen in die beschützende (iustitia tutatrix), die wechselseitig erwerbende (iustitia commutativa) und die austheilende Gerechtigkeit eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hiebei erstens bloß, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist (lex iusti); zweitens, was als Materie noch (wohl der Materie nach) auch äußerlich gesetzfähig, d.i. dessen Besitzstand rechtlich ist (lex iuridica); drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäß, d.i. Rechtens ist (lex iustitiae)"[2].

---

1) MSR §7, AA VI 254.3-9.

2) MSR §41, AA VI 306.1-13.

c) Seit langem hält Kant die beiden Sätze, "neminem laede" und "suum cuique tribue", grundsätzlich für einerlei. Der einzige Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß der erstere Satz als Prinzip des äußeren Rechts im Naturzustand und der letztere als Prinzip des äußeren Rechts im bürgerlichen Zustand gilt:

> "Alle Rechte gründen sich auf den Begriff der Freiheit, und sind eine Folge der Behinderung des Abbruches der gesetzmäßigen Freiheit: mithin alle negativ und stricter Art, so wie prohibitio ex propositione neminem laede (hervorgehoben v. mir). Soviel nun die scientiam juris oder wissenschaftliche Kenntniß der rechtlichen Pflichten, welche eine äußere rechtliche Verbindlichkeit enthalten, betrifft, so gehört diese insoweit zum jure naturae speciell, als sie das Recht der Menschen gegen einander (hervorgehoben v. mir) betrifft, dagegen nur zur Moral das jus gehört, so Rechte und Pflichten in meiner eigenen Person (sc. Rechte der Menschheit) ausmacht.
> Zum jure naturae gehört daher die Eintheilung inter statum naturalem et civilem, und die darauf sich gründet jus privatum et publicum (hervorgehoben v. mir)"[1].

Eben im gleichen Sinne erklärt Kant im losen Blatt E 19 die "lex iuridica" für das Prinzip des Privatrechts, d.h. "Gerechtigkeit in statu naturali", und die "lex iustitiae" für das Prinzip des öffentlichen Rechts, d.h. Gerechtigkeit "im rechtlichen Zustande".

Aus diesen Gründen kann man das lose Blatt E 19 zum Ergänzungsstück der in den MAdR zu knapp abgefaßten Ausein-

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 587.5-16.

andersetzung mit den Rechtsformeln Ulpians machen und im Bezug darauf eine Tafel gestalten:

<table>
<tr><td></td><td>HONESTE VIVE</td><td>NEMINEM LAEDE</td><td>SUUM CUIQUE TRIBUE</td></tr>
<tr><td>Leitsatz</td><td>lex iusti</td><td>lex iuridica</td><td>lex iustitiae</td></tr>
<tr><td>Gerechtigkeit</td><td>Gerechtigkeit überhaupt</td><td>iustitia commutativa</td><td>iustitia distributiva</td></tr>
<tr><td>Modalität</td><td>Möglichkeit
was recht ist</td><td>Wirklichkeit
was rechtlich ist</td><td>Notwendigkeit
was Rechtens ist</td></tr>
<tr><td>Pflicht</td><td>Rechtspflicht gegen sich selbst bzw.
Recht der Menschheit</td><td>Rechtspflicht gegen andere bzw.
Recht der Menschen im Naturzustand</td><td>Rechtspflicht gegen andere bzw.
Recht der Menschen im bürgerl. Zustand</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Recht</td><td rowspan="2">inneres Recht</td><td>äußeres Recht im Naturzustand
(natürl. Recht oder Privatrecht)</td><td>äußeres Recht im bürgerl. Zustand
(bürgerl. Recht oder öffentl. Recht)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Naturrecht im strengen Sinne</td></tr>
<tr><td colspan="3">Naturrecht im weiteren Sinne</td></tr>
</table>

Mit dieser Tafel läßt sich erklären, daß die Einteilung der Rechtspflichten in den Abschnitten "Eintheilung der Rechtslehre A" und "Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt II" grundsätzlich einerlei ist. Jene klassischen Rechtsformeln, die zwar "Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten" sind, werden von Kant doch auch für die Grundsätze des Naturrechts gehalten, insofern dieses a priori

durch die reine Vernunft diktiert wird. Deswegen hätte Kant seinen Natur- bzw. Vernunftrechtsbegriff nie zureichend bestimmen können, wenn er das "Recht der Menschheit" nicht in seine Rechtsphilosophie eingeführt hätte. Denn daß Kant selbst tatsächlich beabsichtigt, das "Recht der Menschheit" mit in seine kritische Rechtslehre einzubeziehen und sogar zur Grundlage derselben zu erheben, folgt daraus, daß er zuerst die drei Kategorien der Modalität jeweils auf das "Recht der Menschheit", d.i. auf inneres Recht, Privatrecht und öffentliches Recht angewandt und dann beansprucht hat, die öffentlichen Rechtspflichten durch Subsumtion der Rechtspflichten gegen andere unter die Rechtspflichten gegen sich selbst abzuleiten. Also macht das "Recht der Menschheit" nach Kant nicht nur einen unentbehrlichen Bestandteil des Naturrechts überhaupt aus, sondern ist auch das höchste Prinzip desselben.

Mit Hilfe der obigen Tafel möchte ich nun die Ulpianischen Rechtsformeln im Sinne Kants interpretieren und mich dabei auf die Bedeutung des Ausdrucks "Recht der Menschheit" beschränken. Vor allem ist hier hervorzuheben, daß Kant den Satz "honeste vive" in den MAdR im juridischen Sinne behandelt, wobei er diesen in den Rechtsspruch "Sei ein rechtlicher Mensch" bzw. in den der rechtlichen Ehrbarkeit umformuliert. In der "Metaphysik der Sitten" unterscheidet sich die rechtliche Ehrbarkeit als "honestas iuridica" von der Ehrliebe als "honestas interna", welche eine bloße Tugendpflicht des Menschen gegen sich selbst darstellt[1]. Denn in Ansehung der Unterscheidung der Rechtspflichten von den Tugendpflichten führt Kant in den MAdR seine in den "Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" ausgebildete Auffassung[2] so fort:

---

1) s. MSR Einteilung der RL A, AA VI 236.24-25; u. MST §4, AA VI 420.27.

2) s. Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 390.31-33; auch o. S. 142.

"Alle Gesetzgebung also ... kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist juridisch"[1].

Daraus erhellt, warum Kant das "Recht der Menschheit", wie das "Recht der Menschen", in der "Metaphysik der Sitten" konsequent zu den Rechtspflichten gezählt hat:

"Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d.i. die Achtung fürs Recht, verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen zum Zweck und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (officium debiti): weil ein Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann"[2].

Aus dieser Kantischen Interpretation des Satzes "honeste vive", nicht als "ethische Ehrbarkeit" wie der Satz gemeinhin verstanden wird, sondern als "rechtliche Ehrbarkeit" folgt die Pflicht eines jeden, "im Verhältniß zu anderen (hervorgehoben v. mir) seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten"[3]. Diese rechtliche Pflicht gegen sich selbst soll den Rechtspflichten gegen andere vorangehen, weil diese jene voraussetzen müssen. Denn wenn jemand im äußeren Verkehr

1) MSR Einl. in die MS III, AA VI 218.24-219.6.
2) MST Einl. zur TL VII, AA VI 390.30-391.3.
3) MSR Einteilung der RL A, AA VI 236.25-26.

mit anderen seinen eigenen Wert, ein rechtlicher Mensch zu sein, nicht behauptete, und mithin sich bloß als Sache betrachtete bzw. betrachten ließe, dann wäre er nicht mehr zurechnungsfähig, d.h. er könnte weder Rechte noch Pflichten haben, was jedoch den wesentlichen Bestimmungen des Menschen als eines vernünftigen Wesens widerspricht. Also ist es ein kategorischer Imperativ der reinen gesetzgebenden Vernunft, d.i. ein unbedingtes Gebot der Menschheit in unserer eigenen Person (homo noumenon):

> "Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck"[1].

Im letzten Kapitel habe ich schon darauf hingewiesen, daß Kant anhand des Newtonschen Prinzips der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der freien Bewegungen der Körper seinen Begriff des äußeren Rechts als Zwangsrechts aus dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung des freien Willkürgebrauchs der Menschen abgeleitet hat[2]. Eben an dieser Auffassung hält Kant in den MAdR fest[3]. Hinter dieser Analogie versteckt sich meiner Auffassung nach der Schlüssel zum Verhältnis zwischen dem "Recht der Menschheit" und dem äußeren Recht: Wie das Newtonsche Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung als das allgemeine Gesetz der freien Bewegungen der Körper gilt, macht Kant die Möglichkeit eines — mit jedermanns Freiheit notwendig nach dem Prinzip der allgemeinen Freiheit zusammenstimmenden — wechselseitigen Zwangs auch zum höchsten Gesetz der Freiheit im äußeren Gebrauch. Aber vorausgesetzt ist, daß — wie der Körper, als Gegenstand unserer Erfahrung betrachtet, nicht seinem Wesen als Naturgröße zuwider sein kann— der Mensch

---

1) a.a.O., AA VI 236.27-28.

2) s.o. S. 68f. u. 96f.

3) s. MSR Einl. in die RL §§ D u. E, AA VI 231.24-34 u. 232.30-233.6.

als Träger der praktischen Vernunft auch nicht gegen die wesentlichen Bestimmungen des Menschen als Zwecks an sich selbst, d.i. gegen das "Recht der Menschheit", verstoßen darf.

Um diese meine Auffassung beweisen zu können, möchte ich hier Kants Erläuterung des Verhältnisses zwischen dem "Recht der Menschheit" und dem äußeren Zwangsrecht folgen lassen:

> "Das Rechte (rectum) wird als das Gerade theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegen gesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwischen zwei gegebenen Punkten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite als der andern hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (latitudinem) nicht verweigern kann"[1].

Es ist wohlbekannt, daß Kant versucht, den Begriff des Rechts im strengen Sinne ebenso mit mathematischen Genauigkeit zu bestimmen, wie er in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" auf die strenge, allgemeine Bestimmtheit des moralischen Gesetzes in Form des kategorischen Imperatives eingeht. Im obenzitierten Text führt Kant nun ein mathematisches Beispiel an. Meiner Ansicht nach bezieht sich "die innere Beschaffenheit" einer Linie auf die innere Rechtschaffenheit eines Rechtssubjekts, während die Lage zweier "Linien" das äußere Rechtsverhältnis der Menschen betrifft.

---

1) MSR Einl. in die RL §E, AA VI 233.11-23.

Wenn die beiden Linien an sich selbst nicht gerade sind, ist es von vornherein ausgeschlossen, eine senkrechte Beziehung der beiden Linien zueinander auszumachen. M.a.W. das äußere Recht setzt notwendig das "Recht der Menschheit" voraus. In diesem Sinne gilt das "Recht der Menschheit" als vorhergehende Bedingung des äußeren Rechtsüberhaupt, als höchstes Prinzip der Rechtsphilosophie Kants. Denn da das "Recht der Menschheit" die innere Rechtspflicht des Menschen gegen seine reine gesetzgebende Vernunft bedeutet, ohne welche ein allgemeines Prinzip des äußeren Rechts überhaupt nicht denkbar ist, nennt Kant jenes auch als "die höchsten (Rechte und Pflichten)"[1], "einschränkende höchste Bedingung (des Rechts)"[2], oder "oberste Bedingung aller Pflichtgesetze"[3].

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 580.2.

2) Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 385.5-6.

3) a.a.O., AA XXIII 390.34.

3. Das angeborene Recht als "Recht der Menschheit" im äußeren Gebrauch

Kant hat den Terminus "jus connatum" spätestens in den 60er Jahren in Achenwalls "Jus Naturae" kennengelernt und unter diesem Terminus hauptsächlich das Recht eines jeden auf seine eigene Person verstanden:

> "Dieses Recht des Verfassers ist aber kein Recht in der Sache ..., sondern ein angebornes Recht in seiner eignen Person ..."[1],
>
> "In Ansehung des Objects, des angeborenen Rechts, d.i. in Ansehung des Mein und Dein, kann dies letztere nun in nichts weiter bestehen, als in dem Besitz einer eigenen Person ..."[2].

Er begründet indessen noch nicht das angeborene Recht durch die Idee der Menschheit. Erst seit 1795 verbindet Kant das angeborene Recht mit der Idee der Menschheit, indem er die staatsbürgerlichen Grundrechte als die "angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte" bezeichnet[3]. Schließlich definiert Kant in den MAdR das angeborene Recht als das "ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht"[4]. Darüberhinaus hat er sogar die — in der französischen "Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers" (1789) ausgesprochenen — Menschenrechte schlechthin als "Menschheitsrechte" bezeichnet[5].

---

1) Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, AA VIII 86.32-35.

2) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 588.24-26.

3) s. Frieden 2. Abs., AA VIII 350.23-24.

4) MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.31-32.

5) s. Refl. Nr. 8078, AA XIX 612.28.

Daraus kann man wohl schließen, daß es nach Kant ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem angeborenen Recht und der Idee der Menschheit geben soll. Aber man darf nicht — wie Tieftrunk und Ebbinghaus — nun deswegen behaupten, daß das angeborene Recht mit dem "Recht der Menschheit" identisch sei[1]. Wie schon erwähnt, hat Kant in seiner Naturrechtsvorlesung folgende angeborene Rechte aufgezählt:

1) das Recht der unumschränkten Freiheit der Person,
2) ius aequalitatis,
3) ius libertatis,
4) das Recht auf guten Namen,
5) das Recht, Dinge außer mir zu erwerben, und
6) ius de declaratione mentis[2].

Auf der anderen Seite hat Kant in der Vigilantius-Mitschrift das "Recht der Menschheit" nach den drei Kategorien der Relation so bestimmt: die Unversehrtheit des Körpers, Causalität und Ehre durch den eigenen Willkürgebrauch, d.h. die absolute Unversehrtheit unserer eigenen Person, äußeren Freiheit und juridischen Ehre[3]. So wie diese drei "Rechte der Menschheit" den obengenannten angeborenen Rechten von (1), (3) und (4) zu entsprechen scheinen, hat Kant eben nach der Vigilantius-Mitschrift ausdrücklich zugegeben, daß der Schutzgegenstand des angeborenen Rechts und des "Rechts der Menschheit" völlig gleich ist:

---

1) s. Tieftrunk, Johann Heinrich, Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliches Recht, zur Erläuterung und Beurtheilung der Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant, Halle 1797, S. 169; u. Ebbinghaus, Julius, Positivismus — Recht der Menschheit — Naturrecht — Staatsbürgerrecht, in: Maihofer, Werner (Hg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus ?, Darmstadt 1981, S. 287f.

2) s. N.F., AA XXVII 2/2, 1338f.

3) s.o. S. 130ff.

" ... es betreffe Verletzung des Körpers, Causalität oder Ehre (hervorgehoben v. mir), so betrifft es das Meine in meiner Person, und da diese nicht acquirirt werden kann, das Verhältnis zum angeborenen Rechte ..."[1].

Trotzdem darf man nicht das angeborene Recht mit dem "Recht der Menschheit" gleichsetzen, da Kant dieses ("Recht der Menschheit") als inneres Recht dem äußeren Recht entgegengesetzt hat, welchem das angeborene Recht erst untergeordnet ist[2]. Der wesentliche Unterschied zwischen dem "Recht der Menschheit" und dem angeborenen Recht besteht ausschließlich darin, daß in Ansehung des inneren Mein und Dein das "Recht der Menschheit" innerlich die Freiheit des eigenen Willkürgebrauchs, dagegen das angeborene Recht äußerlich die Freiheit des Willkürgebrauchs der anderen Menschen einschränkt, also ist — im Gegensatz zu Tieftrunk und Ebbinghaus — anzunehmen, daß das angeborene Recht nach Kant nichts anderes ist als das "Recht der Menschheit" im äußeren Gebrauch.

Um diese These zu beweisen, möchte ich zuerst einige wichtige Texte in der Entwicklung des Kantischen Rechtsdenkens anführen. Schon in der zweiten Hälfte der 70er Jahre hat Kant angedeutet, daß das "Recht der Menschheit" auch äußerlich sein kann:

"Dieses Recht der Menschheit verbindet auch (hervorgehoben v. mir) einen jeden Gegen sich selbst"[3].

Hier ist vorausgesetzt, daß das "Recht der Menschheit" einen jeden gegen den anderen verpflichtet, worauf der Gebrauch des Wortes "auch" hinweist. Nach der Feyerabend-Mitschrift hat Kant das "Recht der Menschheit" explizit als Recht im äußerlichen Sinne gemeint:

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 595.3-6.

2) a.a.O., AA XXVII 2/1, 587f. u. 594f.

3) Refl. Nr. 7862, AA XIX 538.20-21; s.o. S. 76.

"Wenn z.E. ein Mensch sich nur um Lohn zur Wollust verdingt. Kann ich sie (sc. Persona) dann zwingen das Wort zu halten? Nein, denn sie war nicht befugt, über sich zu disponiren. Sie war Persona, nicht Res. So auch wenn ein Mensch sich zum Leibeignen verkauft, gilt sein Pactum nichts"[1].

Im "Opus postumum" hat Kant noch nachdrücklicher diese Auffassung fortgesetzt:

"Das Recht der Menschheit in unserer eignen Person ist zwar ein Grund einer Pflicht der Menschen aber nicht gegen sich selbst (hervorgehoben v. mir)"[2].

Das Hauptargument der These, daß das angeborene Recht das "Recht der Menschheit" im äußeren Gebrauch ist, besteht darin, daß das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" nicht von uns selbst verletzt werden darf, noch weniger von den anderen Menschen. Das "Recht der Menschheit" kann zwar jeden Menschen durch "Selbstzwang" verpflichten, aber in der praktischen Anwendung gilt es doch auch als Grund alles äußeren Rechts. Da die Idee der Menschheit, wie schon erwähnt, übersinnlich und allgemeingültig ist, verpflichtet sie nicht nur mich selbst, sondern auch alle anderen Menschen in der phänomenalen Welt. Im Bezug auf das Verhältnis mit den Anderen wandelt sich das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" in das angeborene Recht um. Denn jedem Menschen, sofern er der — von der Menschheit beauftragte — Verwalter seiner eigenen Person ist, ist das äußere Recht zuzugestehen, womit er seine eigene Person, d.h. das innere Mein und Dein, auch vor allen ungesetzmäßigen Handlungen der anderen schützen kann, und welches Kant angeborenes Recht nennt. D.h. jeder Mensch kann bloß "kraft seiner Menschheit"

1) N.F., AA XXVII 2/2, 1335.40-1336.1; s.o. S. 102.
2) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 471.21-22; s.o. S. 145.

das angeborene Recht besitzen. Aus diesem Grund hat Kant in den MAdR ausdrücklich behauptet, daß "ein Mensch sein eigener Herr (sui iuris), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (sui dominus) (über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von anderen Menschen (hervorgehoben v. mir) sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist"[1].

Diesen Beweis meiner These möchte ich nun noch durch einige weitere beweiskräftige Argumente aus den MAdR erhärten:

1) Kant hat das Recht eines jeden, sein eigener Herr zu sein, zugleich als "Recht der Menschheit" und angeborenes Recht bezeichnet. Anschließend an die letztgenannte Stelle behauptet Kant auf der einen Seite, daß das Recht eines jeden, sein eigener Herr zu sein, "zum Recht der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört"[2]. Auf der anderen Seite zählt Kant "die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (sui iuris) zu sein" auch zum angeborenen Recht[3].
2) Kant hat das angeborene Recht explizite als äußeres Recht zum Schutz des "Rechts der Menschheit" betrachtet. Nach Kant gebietet das "Recht der Menschheit": "Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck"[4]. An einer anderen Stelle in den MAdR führt Kant weiter aus:

> " ... denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt"[5].

---

1) MSR §17, AA VI 270.16-20.
2) a.a.O., AA VI 270.21.
3) s. MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.34-238.1.
4) MSR Einteilung der RL A, AA VI 236.27-28.
5) MSR §49 Allg. Anm. E, AA VI 331.25-28.

Die angeborene Persönlichkeit bedeutet hier das angeborene Recht eines jeden, von anderen als eine juridische Person betrachtet und behandelt zu werden, da der Mensch auch nicht von sich selbst als bloße Sache betrachtet werden darf, geschweige denn von anderen. In diesem Sinne leitet sich das angeborene Recht notwendig aus dem "Recht der Menschheit" her, wenn dieses nicht auf mich selbst, sondern auf die anderen gerichtet ist.

3) Kant hat das angeborene Recht auch einmal schlechthin "inneres Recht" genannt:

> " ... denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht ..."[1].

Wie schon erwähnt, ist diese äußere Freiheit gerade das einzige angeborene Recht[2].

---

1) MSR §7, AA VI 254.5-7.

2) s.o. S. 150.

4. Kants Begründung des Menschenrechts

Obwohl Kant das Menschenrecht nirgendwo in seinen Schriften hinreichend und systematisch genug, sondern an verschiedenen Stellen nur kurz erwähnt hat, ist er doch der einflußreichste Philosoph in der Geschichte des Naturrechts, mithin des Menschenrechts dadurch, daß er die Würde des Menschen unerschütterlich auf die sittliche Freiheit gegründet hat. Er hat nicht bloß die aufklärerischen Ideen der französischen Revolution vertieft, sondern auch neu formuliert, insofern er ihre Freiheits- und Gesetzesvorstellungen schlechthin für falsch erklärt hat:

> "Die definition von der Freyheit in der Darlegung und Bestimmung der Menschheitsrechte durch die nationalversammlung in Paris ist: Frey seyn heißt alles thun können, was dem Andern nicht schadet. — Ferner das Gesetz darf der Gesellschaft nur schädliche Handlungen verbieten. Beydes sind falsche Sätze. Denn ich könte vielleicht beweisen, daß dem andern meine Handlung nützte —, aber er ist dabey doch nicht frey"[1].

In der Gedächtnisrede zum 150. Todestag Kants hat Karl R. Popper Kant als "Lehrer und Verkünder der Menschenrechte" bezeichnet[2]. J. Schwartländer hat das große Verdienst Kants im Hinblick auf die Fundierung des Menschenrechts wie folgt beschrieben:

> " Kant verdanken wir die erste und noch bis heute maßgebliche philosophische Begründung der sittlich-autonomen Freiheit des Menschen, damit die Idee der allen Menschen-

---

1) Refl. Nr. 8078, AA XIX 612.27-613.3.

2) s. Popper, Karl R.: Immanuel Kant, Der Philosoph der Aufklärung, in: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München 6. Aufl. 1980, Bd.I, S.9.

rechten zugrundeliegenden unantastbaren und unaufgebbaren Würde"[1].

Nun versuche ich, die Kantische Begründung des Menschenrechts systematisch darzustellen. Nach Kant geht das Menschenrecht vom Begriff des Menschen als eines Rechtssubjekts überhaupt aus:

> "Von Natur hat ein jeder ein Recht (negatives) für einen rechtlichen Menschen gehalten zu werden ... Die Ungleichheit kan nicht angebohren werden"[2].

Dieser Begriff des Menschen als eines Rechtssubjekts überhaupt kann ausschließlich aus dem Begriff des Menschen als Vernunftwesen, d.i. Zweck an sich selbst, analytisch deduziert werden. Der Mensch als homo phaenomenon ist, mit allen anderen Lebewesen auf der Erde zusammen, zwar der Naturnotwendigkeit unterworfen, insofern seine Handlung die Wechselwirkung zwischen ihm als einer bloßen Naturgröße und der Außenwelt (einschließlich seiner Mitmenschen) ebenfalls als Naturgröße nach dem Naturgesetz bzw. dem sozial-psychologischen Gesetz zur Folge hat. Dennoch gibt es doch auch einen ganz anderen Standpunkt gegenüber uns selbst, nämlich daß wir nicht schlechthin nur zur Sinnenwelt gehören, weil wir uns unserer Vernunft als allgemein-gesetzgebenden Vermögens bewußt sind, so daß der Mensch als homo noumenon sich ein anderes Gesetz als das Naturgesetz geben kann. Diese Lehre vom Doppelcharakter des Menschen, d.h. empirischen und intelligiblen Charakter, hat Kant schon in der "Kritik der reinen Vernunft" entwickelt:

> " ... so kann man die Causalität dieses Wesens (sc. Menschen) auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach

---

1) Schwartländer, Johannes (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, Beitr. zur jurist., philos. und theol. Bestimmung der Menschenrechte, München/Mainz 1981, S.16f.

2) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 463.4-7; vgl. MSR Einteilung der RL B, AA VI 238.1-3.

> ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt"[1].

Der Mensch als Vernunftwesen ist also von der Naturbestimmtheit unabhängig und deshalb einer praktischen Gesetzgebung durch die reine Vernunft fähig, d.h. er hat eine freie Willkür, da die Freiheit menschlicher Willkür einerseits im negativen Sinne die Unabhängigkeit der Willkür von allen empirischen Bestimmungen, andererseits im positiven Sinne gerade das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein, d.h. ohne Antriebe der Sinnlichkeit die Willkür zu bestimmen, besagt. Eben diese sittliche Freiheit stellt die Autonomie (Selbstgesetzgebung) des Subjekts des moralischen Gesetzes dar. Und in dieser moralischen Selbstbestimmung durch die reine praktische Vernunft besteht die Würde des Menschen. Also soll der Mensch nicht bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst angesehen werden. Diesen Gedankengang hat Kant in der "Kritik der praktischen Vernunft" wie folgt formuliert:

> "Daß in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei, d.i. niemals blos als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das Subject des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann"[2].

Das moralische Gesetz nennt Kant auch "ratio cognoscendi der Freiheit". Denn wir kennen unsere sittliche Freiheit

---

1) KrV T. 1. Abt. 2. B. 2. H. 2., AA III 366.12-16.

2) KpV 1. T. 2. B. 2. H. V., AA V 131.20-132.2.

durch das Sittengesetz, welches "ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann"[1]. Der Mensch als Subjekt des moralischen Gesetzes muß im äußeren Verhältnis zu anderen auch der Rechte fähig sein, damit er, um die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) bewahren zu können, die ungesetzmäßige Handlung der anderen abwehren kann. Denn die Menschheit in unserer eigenen Person, sofern sie die reine gesetzgebende Instanz unserer Vernunft bedeutet, ist allen Menschen in der phänomenalen Welt auf gleiche Weise heilig und unverletzlich. Jeder Mensch ist durch das "Recht der Menschheit" verpflichtet, die Menschheit in seiner eigenen Person nicht zu entehren oder entehren zu lassen. Daraus folgt das angeborene Menschenrecht eines jeden, im Bezug auf das innere Mein und Dein völlig von anderen Menschen unabhängig zu sein. Denn das innere Mein und Dein bedeutet, im Gegensatz zum äußeren Mein und Dein, den absoluten Besitz des Menschen von seiner eigenen Person, welche absolut unübertragbar, unverlierbar und unverletzlich sein muß. Sonst würde der Mensch nicht mehr als Zweck an sich selbst, sondern bloß als Sache angesehen werden. D.h. der Mensch ist nicht nur sein eigener Herr (sui iuris), er muß auch von allen anderen als alleiniger Herr seiner selbst anerkannt werden. Das Recht eines jeden, für ein selbständiges Rechtssubjekt gehalten zu werden, stellt gerade das jedem von Natur auf gleiche Weise angeborene Menschenrecht dar, wodurch das erworbene Recht erst fundiert werden kann.

Also setzt das angeborene Recht notwendig das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" und dieses wiederum die Würde des Menschen voraus, welches durch die untenstehende Tafel veranschaulicht werden soll:

---

1) MSR Einteilung der MS I, AA VI 239.18-21.

Sittliche Freiheit, Autonomie (Würde des Menschen als Zwecks an sich selbst)	(Vom reinen intelligiblen Charakter des Menschen her betrachtet)
↓	
"Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" als rein inneres Recht	(Zum Schutz gegen die Verletzung des inneren Mein und Dein durch sich selbst)
↓	
Angeborenes Menschenrecht als äußeres Zwangsrecht in Ansehung des inneren Mein und Dein	(Zum Schutz gegen die Verletzung des inneren Mein und Dein durch andere)
↓	
Erworbenes Recht als rein äußeres Zwangsrecht	(Zum Schutz gegen die Verletzung des äußeren Mein und Dein durch andere)

Kant hat zwar das Recht von der Moral unterschieden, aber doch niemals jenes von dieser getrennt. "Recht" läßt sich nach Kant vielmehr in allgemeiner "Moral überhaupt" begründen. Seiner Ansicht nach ist das strenge Recht "ein Rechtbegrif im Verhältnis der Menschen untereinander als Princip der moralisch praktischen Vernunft nach dem categorischen Imperativ in Ansehung der Rechtspflichten (nicht Liebes-)"[1]. M.a.W. der "Rechtsbegrif" kann nur durch "den categorischen Imperativ in Ansehung der Rechtspflichten" verdeutlicht werden. Der kategorische Imperativ lautet so:

> "Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich

1) Opus postumum VII. Conv., AA XXII 118.21-23.

als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst"[1].

Dieser kategorische Imperativ findet seine Anwendung hinsichtlich der Rechtspflichten auch in der kritischen Rechtslehre: in Form des allgemeinen Rechtsgesetzes, mit der rechtsspezifischen Beschränkung, daß es ausschließlich um die äußerliche Gesetzgebung geht.

Wie bereits gezeigt, ist es die grundlegende Rechtspflicht, die Menschheit in unserer eigenen Person nicht zu schmälern oder schmälern zu lassen. Denn "in der ganzen Schöpfung kann alles ... auch blos als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst"[2]. Im Anschluß daran interpretiert Kant im "Opus postumum" den Satz "honeste vive" folgendermaßen:

> "handle der angebohrnen Pflicht nicht entgegen (:) der Pflicht gegen die Menschheit in deiner eigenen Person — Mache dich nicht selbst zum bloßen Mittel"[3].

Dies ist gerade die notwendige Forderung der Idee der Menschheit in unserer eigenen Person an uns, d.i. das "Recht der Menschheit". Daraus folgt die Quintessenz des Menschenrechts, d.i. des Rechts eines jeden, als Rechtssubjekt betrachtet zu werden. Denn sonst würde der Mensch nicht mehr als Zweck an sich selbst, d.i. Person, betrachtet und mithin in die Klasse der Sachen versetzt werden, die aufgrund ihrer Vernunftlosigkeit weder der Rechte, noch der Pflichten fähig sind.

Also definiert Kant das angeborene Recht als die angeborene äußere "Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigen-

---

1) GMS 2.Abs., AA IV 429.10-12.

2) KpV 1. T. 1. B. 3. H., AA V 87.16-19.

3) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 462.1-3.

der Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann"[1]. Jedem Menschen als Träger der Menschheit ist allein schon aufgrund seiner Menschheit unabdinglich das angeborene Recht zuzugestehen, d.i. das Recht, ein selbständiges, von der Willkür seinesgleichen unabhängiges Rechtssubjekt zu sein, so daß sich die Freiheit eines jeden äußerlich mit der aller anderen nach einem allgemeinen Rechtsgesetz vertragen kann. Außerdem bezeichnet Kant diese angeborene Freiheit als das "einzige, ursprüngliche ... Recht"[2]. Denn diese Freiheit als das absolute Recht des Menschen ist einzig, insofern "alle anderen angebornen" Rechte auf sie zurückzuführen sind[3], und ursprünglich, insofern sie von keinem anderen äußeren Recht abgeleitet werden kann, sondern sich das gesamte übrige Zwangsrecht auf sie gründen muß.

---

1) MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.29-31.

2) a.a.O., AA VI 237.31-32.

3) s. Opus postumum IV. Conv., AA XXI 462.22-23.

5. Die näheren Bestimmungen des Menschenrechts und die These von der Einzigkeit des Menschenrechts nach Kant

Nachdem Kant in den MAdR die angeborene Freiheit als das "einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht" bezeichnet hat, zählt er weiter den konkreteren Inhalt davon auf:

1) die angeborene Gleichheit,
2) die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (sui iuris) zu sein,
3) die Qualität eines unbescholtenen Menschen (iusti),
4) die Befugnis, alles gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, und
5) die Befugnis, anderen seine Gedanken mitzuteilen, etwas zu erzählen oder zu versprechen [1].

Anschließend behauptet Kant zwar: "alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angebornen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden"[2]. Aber er begründet doch nirgendwo — weder in den MAdR, noch in seinen anderen Schriften — explizite, nach welchem Kriterium die obengenannten Befugnisse als "Glieder der Eintheilung" unter die angeborene Freiheit als den "höheren Rechtsbegriff" gestellt werden können. Bevor Licht in die Entstehungsgeschichte des aufgezählten Inhalts des Menschenrechts gebracht wird, dürfen wir nicht leichtgläubig annehmen, daß es einen apriorischen inneren Zusammenhang zwischen jenen Befugnissen und der angeborenen Freiheit als dem Menschenrecht gebe.

In der Vorlesung über das Naturrecht, welche Kant im Sommer-

---

1) s. MSR Einteilung der RL, AA VI 237.32-238.9.
2) a.a.O., AA VI 238.9-11.

halbjahr 1784 gehalten hat[1], gab er schon eine ähnliche Aufzählung der Rechte, welche unter dem Namen "ius naturale originarium" zusammengefaßt wurden. Es sind folgende:

1) das Recht der unumschränkten Freiheit der Person (Quilibet est sui iuris),
2) ius aequalitatis,
3) ius libertatis,
4) das Recht auf den guten Namen (ius existimationis),
5) das Recht, Dinge zu acquirieren,
6) ius de declaratione mentis [2].

Diese Rechte sind gerade diejenigen, die von Achenwall in seinem Werk "Ius Naturale" — welches Buch seit 1767 Grundlage der Naturrechtsvorlesung Kants war — als "ius naturale absolutum" bezeichnet wurden[3]. Daraus folgt, daß Kant das Ergebnis der neuzeitlichen Naturrechtslehre übernommen und alle Rechte im status naturalis originarius mit in seine Lehre vom Menschenrecht einbezogen hat. Aber dies bedeutet nicht zugleich, daß Kant nur unkritisch seinen Vorgängern (insb. Wolff, Baumgarten und Achenwall) die Tafel des ius connatum nachgeschrieben habe. Denn wie Kant auf eine Rezension seiner "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" antwortet, daß er nicht einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit, sondern nur eine neue Formel — wodurch die Moral präziser begründet werden kann — einführen wollte[4], so möchte er von Anfang an auch nicht eine neue Tafel des ius connatum erfinden, sondern vielmehr sich damit beschäftigen, diese in der Naturrechtstradition allmählich entstandene Tafel nach

---

1) s. Lehmann, Gerhard, Hg., Einleitung zu Kants Vorlesungen über Moralphilosophie, in AA XXVII 2/2 S.1053.

2) s. Naturrecht Feyerabend , AA XXVII 2/2, 1338ff.

3) s. Achenwalls Iuris naturalis pars posterior, in AA XIX 326.8-15.

4) s. KpV Vorrede Anm., AA V 8.28-37.

einer feststellbaren Formel systematisch, d.h. widerspruchsfrei und vollständig, zu erklären.

Spätestens bis zum Jahre 1795 spricht Kant noch von den "angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräußerlichen" Rechten[1]. Aber danach vertritt er in den MAdR die These von der Einzigkeit des Menschenrechts zum ersten Mal, nämlich daß "es nun in Ansehung des angebornen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur Ein Recht giebt"[2], und betont dann im Opus postumum noch einmal: "Die Freyheit ist dasjenige angebohrne Recht, worauf sich alle Andern angebohrnen gründen u. die im Grunde mit ihr einerley sind"[3]. M.a.W. die angeborene Freiheit ist vor 1795 nach Kant nur eines der gleichgeordneten, angeborenen Rechte. Später jedoch wird sie allen anderen angeborenen Rechten übergeordnet, diese können sogar nur in jener fundiert werden. Hierbei ist klar geworden, daß Kants Verdienst um die Menschenrechte keineswegs darin liegt, eine neue Tafel davon aufgestellt, sondern lediglich darin, diese in einen neuen Zusammenhang gebracht zu haben.

Aber hier ist ein weit verbreitetes Mißverständnis zu klären, das besagt, daß Kant als erster die These von der Einzigkeit des Menschenrechts aufgestellt habe. So hat neuerdings z.B. W. Kersting eine solche Auffassung vertreten:

> "Mit der Verengung des Bereichs des natürlichen Menschenrechts auf die rechtsgesetzlich bestimmte äußere Freiheit steht Kant in der Geschichte des Menschenrechtsgedankens wohl einzig da"[4].

---

1) s. Frieden 2. Abs. Anm., AA VIII 350.23-24.

2) MSR Einteilung der RL B, AA VI 238.21-22.

3) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 462.22-23.

4) Kersting, Wolfgang, Wohlgeordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin - New York 1984, S. 97.

Während Kersting kritisiert, daß nicht nur Wolff, sondern auch die Naturrechtler der aetas Kantiana den Menschenrechtskatalog beliebig "ins Uferlose" verlängern[1], übersieht er völlig, daß schon vor dem Erscheinen der MAdR Naturrechtler, wie Schmid und Schaumann, die These von der Einzigkeit des Menschenrechts mit Nachdruck aufgestellt haben:

> "Das reine formale Recht (sc. Menschenrecht) ist wesentlich Eines"[2],
>
> "Ich weiß wohl, daß man von mehreren Urrechten spricht; ... ist es schon, wie ich überzeugt bin, aus dem eben vorgetragnen evident, daß wir ... wohl von mehreren ursprünglichen und Grund- rechten, aber nur von einem Urrechte reden können"[3].

Anhand der Andeutung Kants, daß alle angeborenen Rechte schon im Prinzip der angeborenen Freiheit liegen und wirklich nicht von ihr unterschieden sind, möchte ich nun auf den systematischen Zusammenhang dieser Rechte eingehen. Zunächst bin ich der Meinung, daß die angeborene Persönlichkeit, die angeborene Freiheit und die angeborene Gleichheit ihrem Wesen nach untrennbar und einerlei sind. Die rechtliche, angeborene Persönlichkeit als die Freiheit eines Vernunftwesens unter Rechtsgesetzen[4] bedeutet die Qualität des Menschen als selbständigen Rechtssubjekts (sui iuris). Darüberhinaus ist er sein eigener Herr, sofern sein Leben, sein Körper und damit auch seine Kräfte ihm angeboren sind, worüber ohne seine Billigung niemand außer ihm disponieren darf. Also

---

1) Kersting, W., a.a.O., S.98f.

2) Schmid, Carl Christian Erhard, Grundriß des Naturrechts, Für Vorlesungen ..., Frankfurt/Leipzig 1795, S. 59.

3) Schaumann, Johann Christian Gottlieb, Versuche eines neuen Systems des natürlichen Rechts, Halle 1796, S. 161.

4) Vgl. MSR Einl., AA VI 223.25-26.

ist die angeborene Persönlichkeit die "Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" in Ansehung seiner eigenen Person. Auf der anderen Seite ist das angeborene Recht eines jeden durchgängig gleich, so daß niemand seinesgleichen zu mehrerem verbinden darf, als wozu sie ihn auch wechselseitig verbinden können. Diese angeborene Gleichheit stellt nichts anderes dar als die "Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" im Bezug auf andere Personen vor allem Rechtsakt. Daher sind angeborene Persönlichkeit und Gleichheit aus der Freiheit als dem einzigen Menschenrecht abgeleitet, da die letztere die "Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" überhaupt ist. Um die innere Beziehung dieser angeborenen Rechte aufeinander zu veranschaulichen und die Vollständigkeit der Einteilung des Menschenrechts zu verbürgen, versuche ich den Begriff des Menschen als eines Rechtssubjekts mittels der Kantischen Kategorienlehre zu bestimmen, nämlich daß der Mensch

1) als absolute Substanz, d.h. als Person,
2) als absolute Ursache, d.h. als frei, und
3) als absolutes Glied im rechtlichen Verhältnis — d.h. er und seine Mitmenschen bestimmen einander wechselseitig vorgestellt werden muß[1)].

Die drei anderen angeborenen Rechte sind nur Attribute der ersteren drei.

1) Die Qualität eines unbescholtenen Menschen bzw. das Recht auf den juristischen guten Namen ist in der angeborenen Persönlichkeit und Gleichheit enthalten, weil jeder Mensch vor allem Rechtsakt unbedingt, wie alle andere, für unbescholten gehalten werden muß.
2) Das Recht, Dinge zu acquirieren, ist ein negatives angeborenes Recht des Menschen, weil er "vorm facto juridico

---

1) vgl. Jakob, Ludwig Heinrich, Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht, Halle 2. verb. Aufl. 1802, S. 61.

kein positives Recht zur Sache"[1] haben kann und hat. Im nächsten Abschnitt werde ich ausführen, daß das Recht, die Sachen außer uns zu erwerben, notwendig die angeborene Freiheit voraussetzen muß.

3) "Ius de declaratione mentis" bedeutet nichts anderes als "die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen"[2]. Diese geistige Freiheit ist ohne Zweifel auch in der angeborenen Freiheit enthalten. Denn die Meinungsäußerungsfreiheit besagt nur die Freiheit des "Sich-hören-lassens", aber nicht das Recht, von anderen angehört zu werden.

Nun fragt es sich, wenn angeborene Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit ihrem Wesen nach voneinander untrennbar und einerlei sind, warum Kant nicht angeborene Persönlichkeit oder Gleichheit, sondern nur angeborene Freiheit für das einzige Menschenrecht erklärt und dieser die beiden anderen unterordnet. Diese Entscheidung Kants ist keineswegs zufällig. Die angeborene Persönlichkeit bezieht sich, wie schon erwähnt, prinzipiell auf das Rechtssubjekt selbst, und die angeborene Gleichheit auf die anderen Rechtssubjekte. Weil nun die angeborene Freiheit sich nach Innen wie nach außen richten kann, bildet sie den Knotenpunkt aller angeborenen Rechte und taugt mithin dazu, als das einzige Menschenrecht bezeichnet zu werden. Außerdem betrifft diese Frage auch die Beziehung der Kantischen Lehre vom Menschenrecht zu seiner Moralphilosophie einerseits und zu seiner Rechtslehre im engeren Sinne andererseits. Ich bin der Auffassung,

1) daß sich die angeborene Persönlichkeit aus der Selbstzwecklehre der Moralphilosophie Kants herleitet,

---

1) Naturrecht Feyerabend, AA XXVII 2/2, 1339.10-11.

2) Was heißt: S. i. D. or.?, AA VIII 144.23.

2) daß Kant den Begriff des Rechts im strengen Sinne in Verbindung mit dem Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung des äußeren Willkürgebrauchs der Rechtssubjekte entwickelt hat, und
3) daß die Freiheit als das einzige Menschenrecht — welches zu bewahren zwar nur Rechtspflicht im weiteren Sinne ist, weil es dieser an einer Möglichkeit des äußeren Zwangs gegen sich selbst fehlt — doch als der Grund aller erzwingbaren Rechtspflichten gelten soll.

Daher ist Kants Lehre vom Menschenrechte eine Brücke zwischen seiner Moralphilosophie einerseits und seiner Rechtslehre im engeren Sinne andererseits, sofern das Menschenrecht auf der Würde des Menschen als noumenalen Wesens beruhen muß und das allgemeine Prinzip des Rechts auch seine Anwendung auf das Menschenrecht finden kann. Es läßt sich also erklären, warum Kant das Menschenrecht einmal als "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person im äußeren Gebrauch", ein andermal als bloß inneres Recht bezeichnet hat. Denn das Menschenrecht als rein formales Recht ist in Ansehung des inneren Mein und Dein kein bloß äußeres, d.i. striktes, Recht und mithin von allem Empirischen unabhängig. Demgemäß kann die Apriorität der Freiheit als des einzigen ius connatum wie folgend dargestellt werden:

1) als dessen Unveräußerlichkeit: sofern dieses nicht erworben ist und daher auch nicht durch irgendeine Handlung veräußert werden darf, weil es vom Menschen als Selbstzweck unabtrennbar ist,
2) als dessen Überpositivität: sofern es niemals durch ein positives Gesetz eingeschränkt werden darf, sondern umgekehrt dem letzteren als Richtschnur dienen soll,
3) als dessen Vorstaatlichkeit: sofern es logisch im vorstaatlichen Naturzustand schon vorhanden ist und das rechtliche Verhältnis der einzelnen Menschen zueinander bestimmt.

6. Das angeborene Menschenrecht als notwendige Voraussetzung aller erworbenen Rechte

In den vorigen Abschnitten ist die Bedeutung des Menschenrechts für die Rechtsphilosophie Kants bereits zur Sprache gekommen. W. Haensel hat zwar auch schon behauptet, daß sich alle erworbenen Rechte auf das angeborene Recht gründen[1]. Darüberhinaus macht nach Volkmann-Schluck "dieses dem Menschen angeborene Recht" sogar "das Wesen von Recht überhaupt" aus[2]. Aber hier ist nur die Frage, inwiefern die Beziehung des angeborenen Rechts — als eines Teils des Naturrechts im strengen Sinne — auf den anderen Teil desselben, d.i. das erworbene Recht, festgelegt werden kann. Es empfiehlt sich also hierbei, daß wir zuerst den Begriff des Naturrechts überhaupt nach Kants Kategorienlehre näher zu bestimmen versuchen. Denn Kant selbst hat in den "Vorarbeiten zur Rechtslehre" auch sechs verschiedene Kategorientafeln des Rechts oder des Besitzes entworfen[3].

---

1) s. Haensel, Werner, Kants Lehre vom Widerstandsrecht, Berlin 1926, S. 27.

2) s. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, Freiheit, Menschenwürde, Menschenrecht. Zum Ethos der modernen Demokratie in der Sicht Kants, in: Schwartländer, Johannes (Hg.), Menschenrechte und Demokratie, Kehl am Rhein/Straßburg 1981, S.181.

3) s. Sänger, Monika, Die kategoriale Systematik in den "Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre", Kant-Studien-Ergänzungshefte Nr. 114, Berlin - New York 1982.

Die Kategorientafel des Naturrechts in Ansehung der Begriffe des angeborenen Rechts (AR) bzw. "Rechts der Menschheit im äußeren Gebrauch", erwerblichen Privatrechts (ER) und öffentlichen Rechts (ÖR)

1.

Der Quantität

(nach der Anzahl der Subjekte des Naturrechts)

Ein Rechtssubjekt beim AR
Viele Rechtssubjekte beim ER
Alle Rechtssujekte beim ÖR

2. Der Qualität (nach dem Inhalt des Naturrechts)	3. Der Relation
Gebot (lex praeceptiva): Sei ein rechtlicher Mensch	auf die eigene Person
Verbot (lex prohibitiva): Tue niemanden Unrecht	auf die Willkür der anderen Person
Erlaubnisgesetz (lex permissiva)*: Jeder darf sich das Seine erhalten	auf den allgemeinen Willen

4.

Der Modalität

Möglichkeit: Angeborenes Recht als allgemeine Rechtsfähigkeit der Person vor allem Rechtsakt

Wirklichkeit: Erworbenes Recht kann erst durch einen Rechtsakt wirklich zustande kommen

Notwendigkeit: ÖR als notwendige Garantie für AR und ER

* Hier können wir die in der KpV gegebene Tafel in Betracht ziehen[1]. Obzwar dort die Kategorie "Limitation" als

1) s. KpV 1. T. 1. B. 2. H., AA V 66.

"Praktische Regeln der Ausnahme (exceptivae) formuliert wurde, dürfen wir hier doch stattdessen das "Erlaubnisgesetz" gebrauchen. Denn Kant selbst hat ausdrücklich vom "Erlaubnisgesetz des Naturrechts" für den "Überschritt aus dem Naturzustande in den bürgerlichen" einerseits gesprochen[1], und "Erlaubnis" mit "Gebot" und "Verbot" zusammen unter die Qualität des Rechts andererseits gestellt[2]. Außerdem hat Kant schon in den "Erläuterungen zu Baumgartens Initia" von "Lex iuris prohibitiva" und "Lex iuris praeceptiva" Gebrauch gemacht[3].

In der Auseinandersetzung mit dieser Tafel möchte ich mich grundsätzlich auf das Verhältnis des "Rechts der Menschheit im äußeren Gebrauch" zum erwerblichen Privatrecht beschränken, weil die Ableitung des öffentlichen Rechts aus der Subsumtion des äußeren Rechts unter das innere Recht, d.h. "Recht der Menschheit"[4], eines der wichtigsten Themen der kritischen Staatsrechtslerhe darstellt, die im nächsten Kapitel weiterhin behandelt wird. M.a.W. ich gehe hier nicht auf das bürgerliche Recht, sondern nur auf das natürliche Recht bzw. Privatrecht ein, welches im Naturzustand nach Kant schon bedingungslos gelten soll. Im Bezug auf diese Tafel ist noch darauf hinzuweisen, daß ich hier das angeborene Recht vom "Recht der Menschheit" nicht unterscheide, insoweit jenes nur der äußere Gebrauch vom letzten ist. Auf der anderen Seite beschränke ich das Privatrecht ausschließlich auf das erworbene Recht, obwohl das angeborene Menschenrecht einen Teil des Privatrechts ausmacht.

---

1) s. Frieden 1. Abs. Anm., AA VIII 347f., insb. S. 348.13-16 u. 27-28; dazu auch vgl. MSR §16, AA VI 267.24-32.

2) s. Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 218.10-15 u. 348.16-17.

3) s. Erl. Nr. 6511f., AA XIX S. 44f.

4) s. MSR Einteilung der RL A, AA VI 237.10-12.

Denn das angeborene Recht unterscheidet sich in Ansehung des Schutzgegenstandes, d.i. inneren Mein und Dein, wesentlich vom erworbenen Recht, welches durch einen Rechtsakt auf etwas Äußerem beruht. Wie bereits erwähnt, enthält das natürliche Recht zwei äußerst ungleiche Teile, nämlich das angeborene und das erworbene Recht — welche beiden erstlich der Quantität nach, d.h. der Anzahl der Rechtssubjekte nach, den Kategorien der Einheit bzw. Vielheit entsprechen. Denn wenn es beim erworbenen Recht — sofern es jederzeit erst durch einen Rechtsakt erworben werden muß — um den äußeren Gebrauch der Freiheit der Willkür der Menschen gegeneinander geht und es sich mithin auf eine etwaige äußerlich-praktische Beziehung mit anderen Menschen bezieht, dann ist immer vorausgesetzt, daß es mehrere moralische Subjekte gibt, die im Bezug auf das Recht gleich sind. Dagegen gründet sich das Menschenrecht ausschließlich auf die Menschenwürde, d.h. den inneren absoluten Wert des Menschen als noumenalen Wesens, ungeachtet dessen, ob er einen bestimmten Rechtsakt vollgezogen hat, da sich das Menschenrecht — sofern es "dasjenige Recht ist, welches unabhängig (hervorgehoben v. mir) von allem rechtlichen Act jedermann von Natur zukommt"[1] — nicht auf den äußeren Gebrauch der freien Willkür eines anderen, sondern vielmehr auf die Menschheit eines jeden in seiner eigenen Person gründet. Im Sinne der angeborenen "Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür (hervorgehoben v. mir)"[2] jedes Menschen teile ich dem Menschenrecht die Kategorie der Einheit zu; der Mensch ist von Natur als Rechtssubjekt eine Einheit und vor aller Vielheit.

Zweitens, so wie die Kategorie "Negation" keinen Sinn haben könnte, wenn die Kategorie "Realität" nicht vorausgesetzt wäre, findet dieses Verhältnis der Kategorien auch eine

---

1) MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.21-22.

2) a.a.O., AA VI 237.29.

Anwendung im Fall des Naturrechts. Denn das Verbot "Thue niemanden Unrecht" ist nur dann sinnvoll, wenn etwas an sich selbst als der ursprüngliche Schutzgegenstand des Rechtsgesetzes überhaupt, d.h. der äußeren Gesetzgebung durch die rechtlich-praktische Vernunft, bereits vorhanden ist. "Die Verbindende kraft alles Rechts liegt" nach Kant "in dem Recht der Menschheit. Daher haben alle Menschen die Verbindlichkeit, das Recht jedes einzelnen zu unterstützen. ... Man muß unterscheiden, was zu der Persohn des Menschen gehört und was zu seinem Besitz ... . Aller Besitz ist zufällig. Also das recht in Ansehung dessen nicht originarium sondern acquisitum. Ich acquirire alles dieses nur conformiter mit der Idee der Menschheit (denn diese ist der Grund der Möglichkeit des Menschen); also ist die acquisition unter der Bedingung der Conformität der Freyheit mit der Idee der Menschheit (hervorgehoben v. mir) möglich"[1]. Deswegen bedeutet das Gebot "Sei ein rechtlicher Mensch" nichts anderes als den kategorischen Imperativ: "Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck"[2]. Sonst würden wir den wesentlichen Zwecken der Menschheit entgegen handeln oder handeln lassen. Also besteht nach Kant alles Unrecht "eben darin daß dieser Freyheit die mit jedermans ihrer bestehen kān Abbruch gethan wird"[3]. Denn die aus der Menschheit in unserer eigenen Person entspringende, rechtliche Freiheit muß der eigentliche Grund aller äußeren Rechte, mithin auch aller erworbenen Rechte sein. In diesem Zusammenhang wird das Menschenrecht, d.i. das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" im äußeren Gebrauch, mit der Kategorie "Realität" einerseits und das Verbot "tue niemanden Unrecht" mit der Kategorie "Negation" andererseits in Parallele gestellt.

---

1) Refl. Nr. 7862, AA XIX 538.17-539.1.

2) MSR Einteilung der RL A, AA VI 236.27-28.

3) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 462.23-25.

Drittens besteht die Absolutheit des Menschenrechts, d.i. "Rechts der Menschheit" im äußeren Gebrauch, der Relation nach weder in der Kausalität, noch in der Wechselwirkung des äußeren Gebrauchs der freien Willkür, sondern ausschließlich in der Bezogenheit des Rechtssubjekts auf sich selbst. Denn das Menschenrecht ist völlig "unabhängig von allem rechtlichen Act". Dies soll so viel sagen, daß das Menschenrecht nicht auf etwas Äußerlichem, sondern auf etwas Innerem fußt, nämlich auf der Würde des Menschen als eines moralischen Subjekts. Daher fordert die reine praktische Vernunft: "Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst"[1]. Folgerichtig ist jedermann zuerst verpflichtet, die Menschheit in seiner eigenen Person nicht zu entehren oder entehren zu lassen, und hat mithin das "Recht der Menschheit in seiner eigenen Person" im äußeren Gebrauch, d.h. das angeborene Recht eines jeden, "im Verhältniß zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten"[2], d.i. solches Recht, "für einen rechtlichen Menschen gehalten zu werden"[3]. Und dann ist jeder auch verpflichtet, die Menschheit in der Person eines jeden anderen wie die in seiner eigenen Person zu schützen. Daraus folgt erst das "Recht der Menschen", welches das angeborene und erworbene Recht der anderen in sich einschließt. Nach Kant ist das Menschenrecht also "kein Recht in der Sache ..., sondern ein angebornes Recht in seiner eignen Person", welches "ein unveräußerliches Recht (ius personalissimum)" ist [4]. In diesem Sinne besagt das Menschenrecht, sofern es mit der Sache außer uns gar nichts zu tun hat,

---

1) GMS 2. Abs., AA IV 429.10-12.

2) MSR Einteilung der RL A, AA VI 236, 25-26.

3) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 463.4-5.

4) Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, AA VIII 86.33-35 u. 23-24.

gerade das "Person-Recht"[1]. Daraus erhellt, daß das Recht auf das Äußere als solche Befugnis, etwas außer uns zu erwerben, nicht vorstellbar wäre, wenn das absolute Person-Recht des Menschen als solches nicht vorausgesetzt wäre. Denn in diesem Menschenrecht ist die allgemeine Rechtsfähigkeit einer Person gegen andere schon enthalten, weil alle Rechtssubjekte im äußeren Gebrauch ihrer freien Willkür nach dem allgemeinen Rechtsgesetz handeln sollen. Sonst würde die Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit der Willkür eines jeden anderen nicht mehr zusammen bestehen können, da auch jeder andere ebenso wie ich das angeborene Recht hat.

Viertens und letztens kann die Modalität des Naturrechts wie folgt schematisiert werden:

$$AR \xrightarrow{\text{Rechtsakt}} ER \xrightarrow{\text{mit dem allg. gesetzgebenden Willen verbundene, öffentliche Gerechtigkeit}} ÖR$$

Damit ist gemeint, daß das Menschenrecht als das jedem bloß kraft seiner Menschheit notwendig zustehende Urrecht, sofern es sowohl dem erworbenen, wie auch dem öffentlichen Recht zugrundeliegt, das "Recht in abstracto" ist, welches sich auch ohne das Mittel, es zu verwirklichen, denken läßt. In diesem Zusammenhang führt Kant weiter aus:

> "Was aber in universali und abstracten notionen möglich ist, ist nicht immer in concreto möglich, weil das universale in ansehung vieler praedicate nicht bestimmt ist, deren Bestimmung in concreto angetroffen wird"[2].

---

1) Vgl. Lenz-Medoc, Paulus, Zur christlichen Herkunft der Menschenrechte und ihrer Bedeutung für die Sicherung des Friedens, in: Lamm, Edgar (Hg.), Frieden ohne Menschenrechte?, Aachen 1981, S. 203.

2) Refl. Nr. 6595, AA XIX 100.32-101.1.

Das angeborene Recht kann sich durch den Zutritt eines Rechtsakts zu erworbenem Recht konkretisieren. Und das letztere kann wiederum nur mit der Unterstützung der öffentlichen Gerechtigkeit peremtorisch gesichert werden. Denn das "Recht an etwas in mir ist", so Kant, "analytisch"[1], da das angeborene Recht die allgemeine Rechtsfähigkeit des Rechtssubjekts darstellt — welche sich, völlig unabhängig von allem Rechtsakt, aus der Idee der Menschheit herleitet. Dagegen kann das erworbene Recht auf das äußere Mein und Dein erst durch einen Rechtsakt wirklich erzeugt werden, der sich im Raum und in der Zeit abspielt und mithin empirisch ist. Also bezeichnet Kant dieses "Recht an etwas ... außer mir" als "synthetisch"[2]. Anstatt nun auf das Problem der kritischen Rechtsphilosophie — wie ein synthetischer Rechtssatz a priori möglich sei — einzugehen, möchte ich hier nur betonen, daß, obzwar das erworbene Recht nicht schlechthin aus dem Menschenrecht deduziert werden kann, das letztere doch als die unentbehrliche Bedingung des ersteren gelten soll.

In den letzten Ausführungen habe ich anhand der obigen Kategorientafel des Naturrechts das Verhältnis des Menschenrechts zum erworbenen Recht genauer erklärt und bin zu dem Ergebnis gekommen, daß das Menschenrecht die notwendige Voraussetzung aller erworbenen Rechte ist. Nun sind noch einige Bemerkungen anzufügen.

1) Vom kategorischen Imperativ leitet sich die rechtliche Verbindlichkeit gegen sich selbst her. "Diese obligatio connati (wohl: connata) ist nicht gegen andre weil andre uns nicht angebohren sind; aber sie schränkt unsre freyheit in Ansehung unsrer selbst ein"[3]. Daraus folgt das

---

1)Vorarbeiten zur MS, AA XXIII 302.27-28.

2) a.a.O., AA XXIII 302.27-28.

3) Refl. Nr. 7864, AA XIX 539.24-26.

Menschenrecht, welches als "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person im äußeren Gebrauch" nach Kant "zwar ein Grund einer Pflicht der Menschen aber nicht gegen sich selbst (hervorgehoben v. mir)" ist[1]. Obzwar das Menschenrecht an sich als "Recht der Menschheit" im äußeren Gebrauch kein äußeres Zwangsrecht gegen sich selbst ist, gilt es doch als der einzige Grund des äußeren Zwangsrechts.

2) Das Menschenrecht ist nur gegenüber anderen ein Grund des andere verpflichtenden Vermögens. Angenommen, jemand (A) verstößt gegen das "Recht der Menschheit" in seiner Person, indem er einen Antrag stellt, sich zum Sklaven eines anderen (B) zu machen. Hierbei soll nun entweder B den Antrag schlechterdings ablehnen und diesen dadurch unwirksam bleiben lassen; oder B nimmt den Antrag an, welcher auch von einem Rechtssubjekt gemacht wurde, d.h. B verneint dadurch die Rechtssubjektivität von A und verletzt deswegen das "Recht der Menschen", d.i. das angeborene Recht von A. Dieser Gebrauch der Willkür von B ist dem allgemeinen Rechtsgesetz zuwider und deshalb unrecht.

3) Wie schon erwähnt, ist das Menschenrecht völlig unabhängig von allem rechtlichen Akt. Dies bedeutet nicht nur, daß das Menschenrecht vor allem Rechtsakt der Zeit nach schon vorhanden ist, sondern auch, um das Problem an aktuellen Fragen zu demonstrieren, daß das Menschenrecht eines Handelnden sogar im Fall einer unrechtlichen Handlung des Täters für ihn weiterhin gilt und vom anderen nicht verletzt werden darf. Denn die Strafbefugnis des Staats setzt die Unantastbarkeit des Menschenrechts des Bestraften als zurechnungsfähiger Person voraus. Ohne diese Voraussetzung würde die Strafe völlig sinnlos sein.

---

1) Opus postumum IV. Conv., AA XXI 471.21-22.

7. Exkurs: Gegen Ebbinghaus' Auslegung des Angeborenseins

J. Ebbinghaus hat in seinem Aufsatz "Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie" dem ungeborenen Kind das angeborene Recht abgesprochen[1]. Später wurde diese Auffassung von ihm nochmals bekräftigt:

> "Ich war, um zu zeigen, daß das Kind im Mutterleibe auf Grund seines Zustandes der Mutter gegenüber notwendig rechtlos sei und also keine rechtliche Persönlichkeit haben könne, davon ausgegangen, daß es 'im ganzen Umfange seiner Lebensmöglichkeit' vom Leben der Mutter abhängt"[2].

Diese Behauptung von Ebbinghaus kann nicht uneingeschränkt gelten. Heutzutage können Frühgeborene, d.h. 5-6 Monatskinder, schon überleben. (Sie können z.B. bei einem Unfall der Mutter durch Kaiserschnitt entbunden und im Brutkasten aufgezogen werden.) Außerdem kann man nicht aus der Abhängigkeit des Ungeborenen vom Leben der Mutter auf die Rechtlosigkeit des Ungeborenen seiner Mutter gegenüber schließen. Denn obwohl neugeborene Kinder auch abhängig vom Leben irgendeines anderen sind, sind sie doch nicht diesem anderen gegenüber rechtlos. Nun muß ich noch darauf hinweisen, daß nach Kant das angeborene Recht jedem Menschen bloß kraft seiner Menschheit zustehen muß, welche eine übersinnliche, mithin erfahrungsunabhängige Idee des Menschen ist. D.h. das angeborene Recht beruht nicht auf irgendeiner empirischen Bedingung, sondern auf der Menschheit in unserer eigenen Person.

---

1) Ebbinghaus, Julius, in: Kant-Studien Bd. 49, 1957, S. 36-48.

2) Ebbinghaus, Julius, Das Lebensrecht des Nasciturus und das Verbot der Schwangerschaftsunterbrechung, in: Zeitschrift für das Familienrecht, 6. Jg., 3. H., 1959, S. 93.

Im 1. Abschnitt des Kapitels habe ich schon gezeigt, daß Ebbinghaus die Bedeutung des Terminus "Recht der Menschheit" mißverstanden hat. Da er das Wort "Menschheit" nicht als die reine Vernunftidee, sondern als die Gesamtheit des menschlichen Geschlechts interpretierte, setzte er das "Recht der Menschheit" mit dem angeborenen Recht gleich, so daß nicht nur der ideelle Charakter des "Rechts der Menschheit" völlig übersehen wurde, sondern der Geltungsbereich des angeborenen Rechts auch durch eine empirische Bedingung, nämlich die Vollendung der Geburt, eingeschränkt wurde. Diese Auffassung Ebbinghaus' widerspricht jedoch der Kantischen Begründung des angeborenen Rechts durch die Idee der Menschheit in unserer eigenen Person.

Nach Kant stellt die Annäherung an das höchste Gut als den notwendigen Zweck der reinen praktischen Vernunft nichts anderes dar, als den unaufhörlichen Progreß der Selbstentfaltung des moralischen Subjekts, welcher für den Menschen als endliches Vernunftwesen unendlich ist und nie abschließbar zu sein scheint, wenn die Unsterblichkeit der Seele nicht angenommen wird. Wer kann mit Recht vorgeben, daß er moralisch schon mündig ist, nur weil er das Alter erreicht hat, mit dem die von dem jeweils positiven Gesetz, z.B. dem BGB, willkürlich festgesetzte Mündigkeit eintritt? Denn die Rechtsgeschäftsfähigkeit ist zwar dadurch dem Betroffenen in der Annahme zugesprochen, daß, wer physiologisch reif ist, auch psychologisch reif sein soll. Aber in Wirklichkeit drückt die physiologische Mündigkeit nicht zugleich die psychologische, geschweige die moralische Mündigkeit aus. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, daß es vielen nach dem positiven Gesetz für mündig gehaltenen Menschen nicht gelungen ist, im Prozeß der Sozialisation ihre sozial-psychologische Persönlichkeit auszugestalten. Davon abgesehen, gibt es auch viele Menschen, die — zwar psychologisch reif

genug — als "homo sociologicus" doch unbewußt dem sozial-psychologischen Gesetz, mithin dem Naturgesetz im weiteren Sinne unterworfen und daher moralisch unfrei sind. Die Moralität besagt nämlich nichts anderes als die Unabhängigkeit der freien Willkür von fremden Gesetzen, d.h. die Autonomie derselben.

Die selbstverschuldete Unmündigkeit zu überwinden bzw. die Unendlichkeit der moralischen Persönlichkeit in der Endlichkeit des Menschen als homo phaenomenon zu erstreben, ist gerade die uns aufgegebene obligatio connata. Wie schon erwähnt, ist das Recht ein reiner Vernunftbegriff, welcher von allem Empirischen unabhängig ist. Also steht das Menschenrecht jedem Menschen zu, nicht aufgrund irgendeiner empirischen Tat, sondern ausschließlich aufgrund seiner Bestimmtheit durch die Idee der Menschheit. Jedem Menschen — welcher auch ein Kind oder sogar ein Nichtgeborener, ein Wahnsinniger oder ein Verbrecher sein mag — steht das Menschenrecht notwendig zu, da die empirischen Bedingungen, ob der Betreffende biologisch oder sozial-psychologisch reif genug oder leiblich-seelisch gesund ist, hierbei von keiner Bedeutung sind[1]. Da die Menschheit als auf der Menschenwürde beruhende Idee ihrem Wesen nach übersinnlich ist, besitzen alle unseresgleichen bloß kraft ihrer Menschheit, ohne den geringsten Unterschied, das heilige Menschenrecht, ungeachtet dessen, ob sie den sogenannten gesunden Menschenverstand besitzen oder den natürlichen Vorgang ihrer Geburt schon beendet haben.

In diesem Zusammenhang ist folgendes von Kant zu zitieren:

---

1) vgl. Buhle, Johann Gottlieb, Lehrbuch des Naturrechts, Göttingen 1798, S. 93; Borries, Kurt, Kant als Politiker, Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus, Leipzig 1928, S. 89; und Bärthlein, Karl, Das Lebensrecht des Ungeborenen, in: Rheinischer Merkur Nr. 41, 1973.

" ... die Kinder als Personen haben hiemit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten, und zwar durchs Gesetz(lege), d.i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Act dazu erforderlich ist.
Denn da das Erzeugte eine Person ist, ... so ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächig in sie herüber gebracht haben ..."[1].

Bemerkenswert ist, daß Kant hier das angeborene Recht des Kindes ausschließlich auf den Zeugungsakt der Eltern, d.h. auf die Handlung zweier Rechtssubjekte zurückführt. Ob das Kind den natürlichen Vorgang seiner Geburt beendet hat, beeinflußt gar nicht sein Recht auf die Versorgung durch die Eltern, weil es schon vom Zeitpunkt seines Daseins an als Träger der ideellen Menschheit betrachtet werden, mithin auch rechtsfähig sein muß. Deswegen behauptet Kant:

"Die Eltern sind dem Kinde nicht verbunden sondern der Menschheit überhaupt in Ansehung des Kindes"[2].

Eben aus diesem Grund spricht sich Kant auch für das angeborene Recht auf den guten Namen aus, das sogar nach dem Tode noch gelten soll:

" ... es ist hier von nichts weiter, als dem rein moralischen und rechtlichen Verhältniß, was unter Menschen auch im Leben statt hat, die Rede, worin sie (sc. Menschen) als intelligibele Wesen stehen, indem man alles physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit Gehörende) logisch davon absondert ..."[3]

---

1) MSR §28, AA VI 280.18-281.3.
2) Erl. Nr. 7390, AA XIX 353.12-13.
3) MSR §35 Anm., AA VI 296.19-23.

8. Exkurs: Kants Ableitung des Lügeverbots aus dem "Recht der Menschheit"

Mit dem "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" ist für Kant die These des Lügeverbots verbunden. Zum Schluß dieses Kapitels möchte ich nun das interessante, aber doch auch immer wieder mißverstandene Problem des Lügeverbots behandeln. J. Ebbinghaus hat schon versucht, das absolute Verbot der Lüge aus dem "Recht der Menschheit" abzuleiten[1]. Ich bin der Auffassung, daß am Beispiel des Lügeverbots die Gründlichkeit und die Rigorosität der Bemühungen Kants um die Begründung des Menschenrechts durch den äußeren Gebrauch des "Rechts der Menschheit" verdeutlicht werden können. Denn nach Kant ist die Lüge, sofern sie "den Menschen zum Gegenstande der allgemeinen Verachtung"[2] macht, die Verletzung, sogar die Vernichtung der Würde des Menschen, d.h. der Idee der Menschheit in unserer eigenen Person. Also ist die Lüge auch dem "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" zuwider.

Aber um ein unnötiges Mißverständnis zu vermeiden, ist vor allem zu betonen, daß das Lügeverbot hier nicht als ethisches, sondern nur als juristisches Problem behandelt wird. Dies soll so viel heißen: es geht hierbei bloß darum, ob die Lüge mit dem allgemeinen Prinzip des Rechts vereinbar sei, insofern sie "bloß als vorsetzlich unwahre Declaration gegen einen andern Menschen definirt"[3] wird. Denn das Sprechen als eigentümliches Vermögen des Menschen, seine Gedanken mitzuteilen, bildet die Grundlage der gegenseitigen Verständigung der Menschen, mithin auch die des gemeinschaft-

---

1) s. Ebbinghaus, Julius, Kants Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit, in: Revue internationale de philosophie 30, 1954.

2) Pädagogik, AA IX 489.13-14.

3) Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, AA VIII 426.25-26.

lichen Zusammenlebens derselben, da die Menschen unvermeidlich die Rechtsnormen zur Regulierung ihrer äußerlichen Handlungen haben müssen. Würde die Lüge rechtlich erlaubt, d.h. die Rechtspflicht der Wahrhaftigkeit in Aussagen nicht vorausgesetzt, wäre ein rechtliches Zusammenleben der Menschen als Vernunftwesen überhaupt nicht mehr möglich. Denn da die Lüge immer die Ansicht des Lügenden impliziert, andere zum bloßen Mittel seiner Willkür zu gebrauchen, taugt sie niemals zur allgemeinen praktischen Gesetzgebung, daher auch nicht zur äußeren Gesetzgebung, welche als Voraussetzung des rechtlichen Zusammenlebens gelten soll.

Dementsprechend muß die Wahrhaftigkeit in Aussagen nach Kant "als die Basis aller auf Vertrag (hervorgehoben v. mir) zu gründenden Pflichten angesehen werden"[1]. Nach der Interpretation Wagners bezieht sich der hier genannte "Vertrag" nicht nur auf die positiven Verträge, sondern auch auf den — dem bürgerlichen Zustande zugrundeliegenden — Urvertrag.[2] Nur dann kann man ohne weiteres folgern, daß die Lüge "die Rechtsquelle unbrauchbar macht" und daher "der Menschheit überhaupt" schadet[3]. In diesem Sinne ist das Lügeverbot, sofern es die eigentliche Grundlage der Rechtsverfassung überhaupt betrifft, die formale Pflicht des Menschen. Damit ist auch gemeint, daß die Lüge die Möglichkeit eines Rechtszustandes ausschließt und daher dem allgemeinen Prinzip des Rechts zuwider ist. Daraus folgt erstens, wer lügt, der verstößt gegen das Gebot bzw. die Rechtspflicht gegen sich selbst: "Sei ein rechtlicher Mensch", da die Lüge an sich unrecht ist. Und dadurch schadet er der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem "Recht der Menschheit in seiner eigenen Person". Zweitens: sofern seine Lüge unmit-

---

1) a.a.O., AA VIII 427.21-22.

2) s. Wagner, Hans, Kritische Philosophie, hrsg. v. Karl Bärthlein u. Werner Flach, Würzburg 1980, S. 352f.

3) s. Über ein vermeintes Recht ..., AA VIII 426.30.

telbar einem Anderen an seinem Recht Abbruch tut, verstößt er wiederum gegen das Verbot bzw. die Rechtspflicht gegen andere: "Thue niemanden Unrecht" und verletzt dadurch das "Recht der Menschen". Aus diesem Grund bezeichnet Kant das Lügeverbot als "formale Pflicht des Menschen gegen jeden (hervorgehoben v. mir)"[1]. Denn durch die Lüge allein kann man formaliter Unrecht tun, und wenn man die Lüge zum allgemeinen Prinzip der Kommunikation machte, würde die Grundlage allen Rechts, mithin des Menschenrechts, aufgehoben werden.

1) a.a.O., AA VIII 426.14-15.

KAP. V: DIE SICHERUNG DES MENSCHENRECHTS DURCH DIE EINRICHTUNG DER ÖFFENTLICHEN GERECHTIGKEIT UND IN DEN STAATSBÜRGERLICHEN GRUNDRECHTEN

Im letzten Kapitel habe ich ausgeführt, daß das angeborene Recht die notwendige Voraussetzung aller erworbenen Rechte ist. Nach Kant machen das angeborene Recht und das erworbene Recht zusammen das natürliche Recht aus, sofern dieses im Naturzustand unmittelbar gelten soll. Auf der anderen Seite wird das natürliche Recht auch als Privatrecht bezeichnet, da es im Naturzustand an einer über allen Privatpersonen stehenden, öffentlichen Gewalt fehlt, so daß jeder nur mit der Privatgewalt sein eigenes Rechtsurteil durchsetzen kann. Sobald die öffentliche Gewalt einmal eingerichtet ist, verwandelt sich das Privatrecht umgehend in öffentliches Recht, denn dieses wird von jenem nicht durch den Umfang des Rechts der Menschen, sondern ausschließlich durch die Modalität desselben unterschieden:

> "Denn der From nach enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe (hervorgehoben v. mir), was die im bürgerlichen vorschreiben, so fern dieser bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen"[1].

Dies soll heißen, daß das Wesen des öffentlichen Rechts in der Sicherung des Rechts durch die distributive bzw. "öffent-

---

1) MSR §44, AA VI 312.36-313.5; dazu vgl. auch
" Es ist indeß hiebey darin ein Irrtum, einen verschiedenen Zustand anzunehmen, da in Rücksicht ihrer Rechte (sc. Rechte der Menschen) es in statu naturali et civili dieselben bleiben; nur das Recht wird insofern nur in verschiedenem respectu betrachtet" (MS Vigilantius, AA XXVII 2/1 589.20-23.)

liche" Gerechtigkeit[1] besteht. Das Menschenrecht wäre ungesichert und durchaus kraftlos, wenn es nicht unter den Schutz öffentlicher Zwangsgesetze gestellt würde, weil der bloße Naturzustand "der angeborenen Freiheit ganz entgegen läuft (hervorgehoben v. mir)"[2]. Also nennt Kant das angeborene Recht im Hinblick auf den Staat auch "öffentliche Freiheit" oder "öffentliches Menschenrecht":

> "Status reipublicae ist also die Freiheit, und zwar die öffentliche (hervorgehoben v. mir), und dieses muß die Absicht des imperantis summi seyn"[3].
>
> " ... die Idee eines Weltbürgerrechts (ist) keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt (hervorgehoben v. mir) und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf"[4].

Es liegt auf der Hand, daß Kant hier das Menschenrecht auch zum leitenden Prinzip des öffentlichen Rechts in dessen ganzen Umfang macht, so daß neben dem Staats- und Völkerrecht "die Idee eines Weltbürgerrechts" um der Sicherung des Menschenrechts willen unvermeidlich notwendig ist.

In den "Vorarbeiten zum ewigen Frieden" hat Kant diese Auffassung noch deutlicher vertreten:

> "So nöthig ist es den Begriff des Menschenrechts nicht blos auf das innere einer Staatsverfassung in einem Volk

---

1) s. MSR §41, AA VI 306.3.
2) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 589.39.
3) N.F., AA XXVII 2/2 1383.13-14.
4) Frieden 2. Abs., AA VIII 360.4-9.

> oder auf das Verhältnis der Völker zu einander in einem Völkerrecht sondern zuletzt auch auf ein Weltbürgerliches Recht auszudehnen ... zum äußern Menschenrechte überhaupt ohne welches die Aussicht der Annäherung zum ewigen Frieden gänzlich verschlossen seyn würde"[1].

Daraus erhellt, daß die Rechtsphilosophie Kants nichts anderes als Friedensphilosophie ist, welche die Vernunftprinzipien a priori des äußeren, praktischen Verhältnisses der Menschen zueinander zum Gegenstand hat. Aber in diesem Kapitel möchte ich mich hauptsächlich auf die Sicherung des Menschenrechts durch den Staat und im Staat beschränken. Meiner Ansicht nach befaßt sich Kant in seiner Staatsrechtslehre im Grund mit zwei Themenbereichen, um die sich alle Argumente drehen.

Zum ersten Themenbereich gehört die Begründung des Postulats des öffentlichen Rechts, nämlich der juridisch-unbedingten Notwendigkeit, in den bürgerlichen Zustand einzutreten. Da der vorstaatliche Zustand, wie schon gezeigt, dem einzigen angeborenen Recht, d.i. der äußeren Freiheit, "ganz entgegen läuft", daraus folgt, daß das Menschenrecht der Begründung der rechtlichen Notwendigkeit des Staats dienen kann.

Im zweiten Themenbereich wird untersucht, unter welcher Bedingung die Idee des Staats überhaupt, d.i. die reine Republik, möglich ist. Kant stellt in seiner Schrift "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" drei Prinzipien a priori für alle Staatsverfassungen auf, "nach denen allein eine Staatserrichtung reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß (hervorgehoben v. mir) möglich ist"[2]. Zur Verdeutlichung des Gesagten soll folgende,

1) AA XXIII 175.6-12.

2) Gemeinspruch 2 Abs., AA VIII 290.23-24.

aufschlußreiche Äußerung Kants dienen:

> " Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann, (...) ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß"[1].

Damit ist gemeint, daß die Freiheit nach dem allgemein rechtlichen Gesetz, nämlich nach dem angeborenen Menschenrecht, nicht nur die Richtschnur der ursprünglichen Staatserrichtung, sondern auch den alleinigen Maßstab darstellt, dem alle Gesetzgebung im bürgerlichen Zustand nicht widerstreiten darf. Aus diesem Grund wird die Gliederung dieses Kapitels wie folgt bestimmt:

1) Kants Begründung der rechtlichen Notwendigkeit, in den bürgerlichen Zustand einzutreten,
2) Kants Lehre von der reinen Republik, und
3) Staatsbürgerliche Grundrechte als Menschenrechte unter dem Schutz der öffentlich-rechtlichen Zwangsgesetze.

---

1) KrV 2. Abt. 1. B. 1. Abs., AA III 247.29-248.2.

1. Kants Begründung der rechtlichen Notwendigkeit, in den bürgerlichen Zustand einzutreten

Von der wesentlichen Bestimmung des Menschen als vernünftigen Wesens ausgehend, habe ich im letzten Kapitel gezeigt, wie Kant das angeborene Recht als jedem allein schon kraft seiner Menschheit zustehendes Recht begründet. Trotzdem kann man sich nicht damit begnügen, denn das Problem, wie das angeborene Recht gesetzlich auch vor aller unrechtmäßigen Verletzung durch andere gesichert werden kann, bleibt noch offen. Sofern "der Begriff des Rechts als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist"[1], muß man auch die empirischen Bestimmungen des Menschen als sinnlichen Wesens Rücksicht nehmen, um dem Recht seine praktische Realität verschaffen zu können. Dies ist gerade die allererste Aufgabe, die Kant in seiner kritischen Staatsrechtslehre zu lösen unternimmt:

> "Das allgemeine Problem der bürgerlichen Vereinigung aber ist: Freyheit mit einem Zwang zu verbinden, welcher doch mit der allgemeinen Freyheit und zur Erhaltung derselben zusammenstimmen kan (hervorgehoben v. mir). Auf solche Art entspringt ein Zustand der äußeren Gerechtigkeit (status iustitiae externae), wodurch das, was im natürlichen Zustande blos Idee war, nämlich das Recht, als bloßes Befugnis zu zwingen, realisirt wird"[2].

Daraus geht hervor, daß die Sicherung der allgemeinen Freiheit, sei es im Hinblick auf das angeborene oder erworbene Recht, mithin die Sicherung des Rechts der Menschen durch die äußere (öffentliche, distributive) Gerechtigkeit das ursprüngliche Ziel der Staatserrichtung ist.

---

1) MSR Vorrede, AA VI 205.10-12.

2) Ergänzungen zum Briefwechsel, AA XXIII 495.20-26.

Nun versuche ich zu rekonstruieren Kants Begründung der rechtlichen Notwendigkeit des Staats überhaupt, welche — meiner Ansicht nach — in zwei miteinander verbundene Begründungsstücke zerfällt. Erstens zeigt Kant die allgemeine Rechtsunsicherheit des vorstaatlichen Zustandes, um auf indirekte Weise die Notwendigkeit des Staats um der Sicherung des Menschenrechts willen zu beweisen. Zweitens hält er den ursprünglichen Vertrag für eine notwendige Idee, auf der allein die Legitimität des Staats beruht, und durch die allein begründet wird, wie der Staat überhaupt rechtsphilosophisch möglich ist. Der Vertrag stellt nämlich den Akt des allgemeinen Willens dar, der nichts anderes ist als die Möglichkeit der Kompatibilität der freien Willkür der Menschen in einem Volk miteinander nach einem allgemeinen Gesetz. Dadurch wird bewiesen, daß die Unterwerfung der einzelnen Menschen als Rechtspersonen unter die Staatsgewalt rechtsphilosophisch nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist.

Nach Kant geht "aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande" "das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d.i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen. — Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriff des Rechts im äußeren Verhältniß im Gegensatz der Gewalt (violentia) entwickeln"[1]. Denn das Recht der Menschen würde nur ein leerer Begriff ohne irgendeine objektive Realität sein, wenn es an einem Mittel fehlt, das dieses Recht verwirklichen kann. Nach Kant gibt es nur zwei mögliche Mittel zur Sicherung des Rechts der Menschen, nämlich Privat- oder öffentliche Macht:

> "Das Recht der Menschen als Zwangsrecht muß nicht blos auf dem Begriffe einer Pflicht die man jemand zumuthen

1) MSR § 42, AA VI 307.8-13.

kann beruhen sondern setzt auch eine Macht voraus andere zu zwingen unserm Recht Gnüge zu thun. Diese Macht ist nun entweder eine solche welche bloßen Privatgesetzen eines jeden (die ihm die Vernunft selbst allein vorschreibt) oder den öffentlichen Gesetzen eines über alle (in einer gewissen Gemeinschaft stehende) gebietenden Willens gemäs ist. Jene ist eine Privatmacht diese eine öffentliche Macht"[1].

Im Naturzustand kann man jedesmal, wenn man mit einem anderen in Streit gerät, nur mit Hilfe der eigenen Privatgewalt sein Recht ausüben. Aber dies würde die Gleichsetzung des Rechts mit dem willkürlichen Interesse des Stärkeren, wie Thrasymachos behauptet, bedeuten. Die These, daß immer nur der Stärkere — ohne Rücksicht darauf, ob seine Handlung mit dem allgemeinen Gesetz der Freiheit überhaupt zusammen bestehen kann — recht hat, hebt das Recht der Menschen, nämlich das angeborene wie das natürlich erworbene Recht, völlig auf. Dies widerspricht der Forderung der praktisch-rechtlichen gesetzgebenden Vernunft, mithin auch dem Wesen des Rechts überhaupt.

" ... sie (sc. die Menschen im Naturzustand) thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen und alles der wilden Gewalt gleichsam gesetzmäßig überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt (hervorgehoben v. mir) umstürzen"[2].

D.h. der Naturzustand an sich selbst ist dem Recht der Menschen zuwider, also bezeichnet Kant diesen als "Zustand der Rechtlosigkeit (status iustitia vacuus)"[3]. Nach der Vigilantius-Mitschrift erläutert er: "der status naturalis existiert an sich gar nicht, und hat nie existirt, es ist

1) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 130.10-17; dazu vgl. auch Refl. Nr. 7957, AA XIX 564.18-19.

2) MSR § 42, AA VI 308.4-6. 3) MSR § 44, AA VI 312.24-25.

eine bloße Idee"[1]. Diese "bloße Idee" des vorstaatlichen Zustandes ist jedoch ein unentbehrlicher Bestandteil der Kantischen Staatsrechtslehre, da nur anhand der Annahme dieses Zustandes die rechtliche Notwendigkeit des Staats erst gerechtfertigt werden kann:

> "Der Mensch aber (...) im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (facto), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (statu iniusto), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen"[2].

Diesen Gedankengang, die Notwendigkeit des Staats um der Sicherung des Rechts der Menschen willen rein rational zu begründen, führt Kant nach der Vigilantius-Mitschrift noch deutlicher aus:

> "Dieser Zustand der Läsion würde immerwährend seyn, solange Jeder allein Gesetzgeber und Richter wäre: Dies ist es, was man statum naturalem nennt, ein Zustand aber, der der angeborenen Freiheit ganz entgegen läuft. Es ist daher nothwendig, daß, sobald Menschen sich bis zur Ausübung ihrer wechselseitigen Freiheit nähern, sie den statum naturalem verlassen, um ein nothwendiges Gesetz, einen statum civilem, einzugehen; d.i. es ist eine allgemeine Gesetzgebung, die für Jedermann Recht und Unrecht festsetzt, eine allgemeine Gewalt, die jeden in seinem Recht schützt und eine richterliche Gewalt nötig, die das gekränkte Recht wiederherstellt ... Dies ist es, was unter allen Naturrechtslehrern allein Hobbes als das oberste Princip des status civilis annimmt: exeundum esse

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1 589.24-25.

2) Frieden 2. Abs., AA VIII 349.16-22.

ex statu naturali"[1].

Nun "läuft" der Naturzustand, in dem jeder sein eigener Gesetzgeber und Richter ist, "der angeborenen Freiheit ganz entgegen". Nur durch die Einrichtung der distributiven Gerechtigkeit, welche mit einer öffentlichen Gewalt verbunden ist (der man nicht widerstehen kann), ist ein friedliches, rechtliches Zusammenleben der Menschen untereinander erst möglich. D.h. jeder verzichtet darauf, eigener Gesetzgeber, Vollstrecker und Richter zu sein, indem er, wie alle anderen, sich "der allgemeinen Gesetzgebung", "der allgemeinen (vollziehenden) Gewalt" und "der richterlichen Gewalt", mit einem Wort, der öffentlichen Macht unterwirft. Da diese drei Gewalten des Staats zusammen die letzte Instanz im Bezug auf das, was das äußere Mein und Dein im bürgerlichen Zustand betrifft, ausmachen, nötigen sie allen Staatsbürgern den absoluten Gehorsam ab:

> "Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des Gesetzgebers (legislatoris) in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers (summi rectoris) unwiderstehlich (irresistibel) und der Rechtsspruch des obersten Richters (supremi iudicis) unabänderlich (inappellabel)"[2].

Hier ist noch zu bemerken, daß die absolute Gehorsamspflicht der Staatsbürger aufhört und sich sogar in die Pflicht zum Ungehorsam verwandelt, sobald die Staatsgewalt unmittelbar das Sittengesetz verletzt, z.B. den Zweck und das "Recht der Menschheit in unserer eigenen Person, mithin das innere Mein und Dein, unmöglich macht[3]. Untersagt wird auf jeden Fall der Widerstand "in Worten oder Werken"[4] gegen den Staat,

---

1) MS Vigilantius, AA XXVII 2/1 589.36-590.10.

2) MSR § 48, AA VI 316.17-22.

3) s. Rel. 3. St., AA VI 99.28-33.

4) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 302.26; dazu vgl. auch a.a.O., AA VIII 299.14 u. 299.24.

welches aus der Notwendigkeit desselben analytisch abgeleitet wird.

Die Hobbessche These, exeundum esse ex statu naturali, nennt Kant das Postulat des öffentlichen Rechts, dessen Grund, wie schon erwähnt, sich aus dem Begriff des äußeren Rechts im Gegensatz der Gewalt herleiten läßt. Denn alle diejenigen, die aufeinander Einfluß haben können, müssen — wenn sie noch ihres Rechts teilhaftig werden wollen — miteinander in den bürgerlichen Zustand eintreten. M.a.W. alle gewährleisten einander, auf die Privatgewaltanwendung zu verzichten und sich zugleich gemeinsam einer über alle stehenden, öffentlichen Gewalt zu unterwerfen. Diese allseitige Gewährleistung an sich selbst stellt gerade den ursprünglichen Vertrag dar:

> "Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet(universi), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äußeren Freiheit (hervorgehoben v. mir) einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert (hervorgehoben v. mir) wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt"[1].

Allein durch den ursprünglichen Vertrag ist die "Coalition jedes besondern Privatwillens in einem Volk zu einem gemein-

1) MSR §47, AA VI 315.30-316.6.

schaftlichen und öffentlichen Willen"[1] erst möglich. Dieser "allgemein vereinigte Volkswille" — Kant hat den Terminus nach Rousseaus "volonté générale" gebildet[2] — hat seinen Grund in der praktisch-rechtlichen Vernunft, sofern man von allen empirischen Zwecken abstrahiert und sich ausschließlich auf die Sicherung des Rechts der Menschen überhaupt beschränkt.

Man darf nicht diesen Urvertrag schlechthin als ein historisches Faktum annehmen, als wäre dieser wirklich am Anfang der Staatserrichtung geschlossen worden. Er ist genau so eine Idee, wie der Naturzustand selbst, den er "beendet". Denn wie ein Staat in der Entwicklung der Geschichte des Menschengeschlechts zustande gekommen ist, ist philosophisch uninteressant. Die Frage, wie die Errichtung und Erhaltung des Staats überhaupt begründet werden kann, ist hingegen die allerwichtigste in der Rechts- und Staatsphilosophie. Nach Kant ist der ursprüngliche Vertrag gerade der Eckstein des ganzen Gebäudes seiner Staatsrechtslehre, weil nur durch den Vertrag der Privatwille eines jeden zum öffentlichen Willen des ganzen Volkes, dem Recht der Menschheit in unserer eigenen Person gemäß, vereinigt werden kann. D.h. jeder als Rechtssubjekt schließt sich mit allen anderen zusammen, um eine öffentliche Gerechtigkeit einzurichten, wodurch jedem das Seine gesichert werden kann. So versteht Kant auch das mit dem Ulpianischen Satz "suum cuique tribue" Gemeinte[3]. Da der Akt des ursprünglichen Vertrags — wenn man seinem Recht die Wirksamkeit friedlich verschaffen will — im Hinblick auf die Begründung der Legitimität des Staats notwendig ist, ist der Vertrag zwar "eine bloße Idee

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 297.5-7.

2) Vgl. Schmucker, Josef, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen, Meisenheim am Glan 1961, S. 170f. u. 247ff.

3) s.MSR Einteilung der RL A, AA VI 237.1-8.

der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat"[1].

Es ist bemerkenswert, daß nach dem contractus originarius alle im Volk "ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens ... sofort wieder aufzunehmen", und zwar "unvermindert". Darin besteht der entscheidende Unterschied zwischen Hobbes und Kant. Denn Hobbes stellt den Staatsgründungsvertrag als einen vorbehaltslosen Unterwerfungsvertrag aller Vertragpartner unter einen durch diesen Vertrag auf keine Weise gebundenen empirischen Willen einer physischen oder juridischen Person[2]. Dagegen liegt der ursprüngliche Vertrag nach Kant ausschließlich darin begründet, daß der Mensch im Staat "die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen" hat, "um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit ... unvermindert wieder zu finden". Die faktische Freiheit im Naturzustand ist nicht notwendig allgemein gesetzmäßig, da der Mensch nicht rein vernünftig, sondern vielmehr "pathologisch" ist, so daß er immer dazu neigt, seinen Vorteil im allergrößten Maße zu suchen, sofern es in seiner Macht steht. Diese noch nicht durch das allgemeine Gesetz bestimmte Freiheit nennt Kant in seiner kleinen Schrift "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" "ungebundene Freiheit"[3], "wilde Freiheit"[4], "brutale Freiheit"[5] und "barbarische Freiheit"[6]. Durch die Einrichtung der öffentlichen Gerechtigkeit verwandelt sich diese wilde Freiheit umgehend in die allgemein gesetzliche Freiheit, welche nichts anderes

1) Gemeinspruch 2.Abs., AA VIII 297.15-16.
2) De Cive VI; Leviathan Kap. XVIII.
3) AA VIII 22.22 u. 24.10.
4) AA VIII 22.25.
5) AA VIII 24.34.
6) AA VIII 26.1.

ist als das "Recht der Menschen unter den öffentlichen Zwangsgesetzen"[1], welches im Naturzustand nur "provisorisch" ist:

> "Das provisorische Recht dauert im bürgerlichen Zustande in seinen Folgen fort und wird in das Recht des letztern aufgenommen soweit es der Natur des letztern nicht widerstreitet"[2].

Also liegt es auf der Hand, daß die rechtliche Notwendigkeit des Staats nichts anderes bedeutet als die Umgestaltung der wilden, sich widerstreitenden Freiheit durch die Einrichtung der öffentlichen Gerechtigkeit in die äußere, allgemein gesetzliche Freiheit, so daß das Recht der Menschen nicht mehr eine bloße Idee ist, sondern auch seine unbezweifelte Realität hat.

---

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 289.26.

2) Vorarbeiten zur Rechtslehre, AA XXIII 293.10-12.

2. Kants Lehre von der reinen Republik

Nachdem Kant die rechtliche Notwendigkeit des Staats begründet hat, widmet er sich — Platon folgend[1] — dem Entwurf einer reinen Republik, welche "mit dem natürlichen Rechte der Menschen" vollkommen übereinstimmen soll[2]. Wie schon erwähnt, ist der Mensch in jedem Gemeinwesen zwar der Staatsgewalt gegenüber zu absolutem Gehorsam verpflichtet. Aber die menschliche Vernunft fordert zugleich auch, daß der staatliche Zwang rechtmäßig sei, damit der Mensch als Rechtssubjekt nicht mit sich selbst in Widerspruch gerät. Dieser Forderung der Vernunft soll die reine Republik Genüge leisten, nach welcher zu streben uns die Vernunft durch den kategorischen Imperativ vorschreibt:

> " ... den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien ..., ... nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht"[3].

---

1) Schon im Jahre 1781 kündet Kant in der ersten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" die Absicht an, sich nach Platons Politeia "durch neue Bemühungen" mit dem Entwurf eines Staats in der Idee zu befassen:

> "Die Platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen (hervorgehoben v. mir) und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu stellen" (KrV 2. Abt. 1. B. 1. Abs., AA IV 201.28-30.)

> 14 Jahre später setzt sich Kant weiter mit dieser Platonisch-staatsphilosophischen These, nämlich der des Philosophenkönigs, auseinander, welches durch folgendes Zitat bewiesen werden kann:

Im Gegensatz zur traditionellen eudämonistischen Staatsauffassung sieht Kant die Hauptaufgabe des Staats ausschließlich in der Sicherung und Verwaltung des natürlichen Rechts der Menschen. Von dieser Grundposition her verbindet Kant die beiden Begriffe "Staat" und "Recht" miteinander in seiner wohlbekannten Definition des Staats:

> "Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. So fern diese als Gesetze a priori nothwendig, d.i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend, (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d.i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (norma) dient"[1].

Dies soll heißen, daß der Staat in der Idee (respublica noumenon) — den Kant auch als "ein platonisches Ideal" bezeichnet[2] — allem Staat in der Erfahrung (respublica phaenomenon) zur Richtschnur dienen soll. M.a.W. die reine Republik gibt uns das unbedingte Ziel des öffentlichen Rechts an die Hand, welchem jeder wirkliche Staat immerwährend näher kommen soll.

Fortsetzung der Anmerkungen von voriger Seite:

> "Daß Könige philosophiren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlilch verdirbt" (Frieden 2. Abs., 2. Zusatz, AA VIII 369.28-30).

2) s. Str. d. Fak. 2. Abs., AA VII 90f.; dazu vgl. auch Frieden 2. Abs., 1. Zusatz, AA VIII 366.1-3

3) MSR §49, AA VI 318.11-14.

Anmerkungen von dieser Seite:

1) MSR § 45, AA VI 313.10-16.

2) s. Str. d. Fak. 2. Abs., AA VII 91.3-4.

Nun versuche ich, die grundlegenden Prinzipien der reinen Republik durch zwei sich einander ergänzende "Bemühungen" Kants ans Licht zu bringen,

1) durch Kants Unterscheidung des Republikanismus vom Despotismus, und
2) durch Kants Anwendung der Kategorienlehre auf die apriorischen Vernunftprinzipien der bürgerlichen Gesetzgebung.

1) Kants Unterscheidung des Republikanismus vom Despotismus

In seiner Staatsrechtslehre unterscheidet Kant zuerst die Staatsform (forma imperii) von der Regierungsform (forma regiminis). Da letztere "die auf die Constitution (den Act des allgemeinen Willens ...) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht"[1] betrifft, ist sie rechtsphilosophisch viel interessanter als die Staatsform. Kant teilt sie wiederum in zwei Formen, nämlich in die republikanische und die despotische. Die Wesensmerkmale des Republikanismus, bloß im Unterschied zum Despotismus betrachtet, können durch folgende drei voneinander untrennbare Prinzipien aufgezeigt werden:

a) Das Prinzip des Rechts der Menschheit im Sinne des angeborenen Rechts

In den "Vorarbeiten zum ewigen Frieden" weist Kant auf das "Recht der Menschheit", nämlich natürliche Freiheit und Gleichheit, als Kennzeichen der republikanischen Verfassung hin:

> "Um die republikanische Verfassung in Vergleichung mit jeder anderen kentlich zu machen muß ich anmerken, daß die Verfassung (constitutio) eines Staats (civitas) so fern sie dem Recht der Menschheit angemessen sein will allerwerts auf eben denselben Principien (der Freyheit und Gleichheit) gegründet d.i. ihrem Geiste nach republika-

1) Frieden 2. Abs., AA VIII 352.10-13.

nisch seyn müsse deren Gegentheil die nicht nach jenen Principien eingerichtet ist die despotische heißt"[1].

Auf der anderen Seite kritisiert Kant nachdrücklich die weitverbreitete, archaische Auffassung, daß die Hauptaufgabe des Staats in der Pflege des bonum commune liege. Denn seiner Ansicht nach führt diese Besorgung des Glücks der Bürger durch die Regierung zum größten denkbaren Despotismus[2], wodurch alle Freiheit der Untertanen aufgehoben wird. Gerade in diesem Sinne führt Kant das "Recht der Menschen" als "ein Heiligthum" — im Gegensatz zum Wohlbefinden — weiter aus:

> "... das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses (sc. das Recht der Menschen) ist ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist, und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf"[3].

b) Das Prinzip der Volkssouveränität

Da sich der Mensch als moralisches Subjekt nur demjenigen Gesetz unterwerfen kann, welches er sich selbst gegeben — oder wenigstens mitgegeben — hat, muß die gesetzgebende Gewalt auch ausschließlich der Gesamtheit der Menschen in einem Wolk, die dem Gesetz gehorchen soll, zustehen. Sonst würde die Legitimität dieser Rechtsgemeinschaft immer in Frage gestellt werden. Diese Anwendung der Lehre von der Autonomie des Subjekts der praktischen Vernunft auf die Staatsrechtslehre stellt eben den Gedanken der Volkssouveränität dar. Kant formuliert folgendermaßen:

> "Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen

1) AA XIII 164.25-31.

2) s.u. S. 232.

3) Str. d. Fak. 2. Abs., AA VII 87.28-32.

soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria)"[1].

Also ist nach Kant nur diejenige Regierungsart, die "auf dem Geist des allgemeinen Volkswillens" gegründet ist, republikanisch. Dagegen ist die bloß "auf irgend einem Privatwillen" beruhende Regierungsart jederzeit despotisch[2].

c) Das Prinzip der Gewaltenteilung

"Der Republikanism" ist nach Kant "das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotism ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird"[3]. Nun lehnt Kant die Staatsform der Demokratie — welche man, so unterstreicht er, "nicht (wie gemeiniglich geschieht)" mit der republikanischen Verfassung verwechseln darf[4] — ab, und zwar, weil — nach der damaligen Meinung Kants — die Demokratie nicht notwendigerweise das Prinzip der Gewaltenteilung befolgt und mithin despotisch sein kann:

" ... weil sie (sc. Demokratie) eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind (hervorgehoben v. mir), beschließen; welches

---

1) MSR §46, AA VI 313.29-34.

2) s. Vorarbeiten zum ewigen Frieden, AA XXIII 161.1-4.

3) Frieden 2. Abs., AA VIII 352.14-18; dazu vgl. auch MSR §49, AA VI 316.34-35.

4) s. Frieden 2. Abs., AA VIII 351.21-22.

> ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist"[1].

Hier ist zu bemerken, daß Kant unter dem Terminus "Demokratie" nicht die neuzeitliche repräsentative Demokratie — welche in England auch als konstitutionelle Monarchie und von Kant als Muster der Staatsverfassung bezeichnet wird — sondern die antike Demokratie von Athen versteht. Diese beiden Formen von Demokratie haben ihrem Wesen nach grundverschiedenen Charakter und ganz verschiedene Herkunft. Die antike Demokratie besteht in der tätigen Teilnahme aller (Voll-) Bürger an der Staatsgewalt in ihrem ganzen Umfang. Solch eine Demokratie verwirft nicht nur Kant, sondern auch sein Zeitgenosse und Kritiker, Benjamin Constant[2].

Vom Prinzip der Gewaltenteilung her kritisiert Kant die antike Demokratie, in der vernünftige Entscheidungen über die Politik nicht von einer jeweils zuständigen Gewalt getroffen werden können, sondern durch das Plebiszit ausgeschlossen werden. Denn die Exekutive samt der Gesetzgebung und der Rechtssprechung hängt da von der zufälligen Mehrheit der auf dem Marktplatz zusammentreffenden Bürger ab. Statt dieser "Demokratie im eigentlichen Verstande des Worts"[3] ist das repräsentative System ein unentbehrlicher Bestandteil des Republikanismus:

> "Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen"[4].

---

1) Frieden 2. Abs., AA VIII 352.20-23.

2) s. Kahler, Erich von, Das Schicksal der Demokratie, in: Matz, Ulrich (Hg.), Grundprobleme der Demokratie, Darmstadt 1973, S. 38.

3) Frieden 2. Abs., AA VIII 352.19-20.

4) MSR §52, AA VI 341.9-12.

"Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform"[1].

Nun ist noch zu betonen, daß, obwohl ich hier die drei Prinzipien des Republikanismus nebeneinander aufstelle, das Prinzip des Rechts der Menschheit im Sinne des angeborenen Rechts doch nur den beiden anderen Prinzipien zugrunde liegt. Denn einerseits leitet sich das Prinzip der Volkssouveränität aus dem contractus originarius ab, welcher wiederum um der Sicherung des angeborenen Rechts willen juridisch-unbedingt anzunehmen ist. Andererseits übernimmt Kant die von Montesquieu in seinem Hauptwerk "De l'esprit des lois" (1748) geprägte Gewaltenteilungstheorie, wonach es keine politische Freiheit der Bürger gibt, wenn die drei Gewalten des Staats nicht voneinander getrennt werden[2]. In den MAdR erläutert Kant, daß "jedem Unterthanen sein Recht" nur gesichert werden kann "durch Vereinigung" des 'Einanderbeigeordnetseins' der drei Gewalten mit dem 'Einanderuntergeordnetsein' derselben:

"Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet (potestates coordinatae), d.i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit (complementum ad sufficientiam) der Staatsverfassung; aber zweitens auch einander untergeordnet (subordinatae), so daß eine nicht zugleich die Function der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann, sondern ihr eigenes Princip hat, d.i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens durch Vereinigung beider jedem Unterthanen sein Recht ertheilend"[3].

---

1) Frieden 2. Abs., AA VIII 352.24-25.

2) s. De l'esprit des lois XI. Buch 6. Kap.

3) MSR §48, AA VI 316.8-16.

D.h. das Beigeordnetsein stellt das Gleichgewicht der drei Gewalten, und das Untergeordnetsein die Kontrolle einer Gewalt durch die beiden anderen dar. Durch diese Kontrolle und dieses Gleichgewicht (checks and balances) der Gewalten kann nun dem Mißbrauch der öffentlichen Macht wirksam vorgebeugt werden. Dies soll heißen, daß allein durch die Gewaltenteilung das natürliche Recht der Menschen, mithin auch das angeborene Recht im Staat "unvermindert" ins öffentliche Recht aufgenommen werden kann. M.a.W. das Prinzip der Gewaltenteilung besagt nichts anderes als die institutionelle Garantie des "Rechts der Menschen".

2) Kants Anwendung der Kategorienlehre auf die apriorischen Vernunftprinzipien der bürgerlichen Gesetzgebung

Im Entwurf eines Briefs an H. Jung-Stilling hält Kant die Verwirklichung des natürlichen Rechts der Menschen für den Zweck der republikanischen Verfassung:

> "Die bürgerliche Gesetzgebung hat zu ihrem wesentlichen obersten Princip das natürliche Recht der Menschen, welches im statu naturali (vor der bürgerlichen Verbindung) eine bloße Idee ist, zu realisiren, d.i. unter allgemeine, mit angemessenem Zwange begleitete, öffentliche Vorschriften zu bringen,denen gemäß jedem sein Recht gesichert, oder verschafft werden kan"[1].

Anschließend wendet Kant die Kategorienlehre auf die bürgerliche Gesetzgebung an, um ihre apriorischen Vernunftprinzipien festzustellen:

> "Nach der Ordnung der Categorien müssen sie (sc. öffentliche Vorschriften) 1. was die Qvantität betrift so gegeben werden, als ob einer sie für alle und alle für einen jeden einzelnen freywillig beschlossen hätten. 2. die Qvalität des Zwecks dieser Gesetze, als Zwangsge-

1) Brief 347, AA XI 10.16-21.

setze, ist nicht Glückseeligkeit, sondern Freyheit für jeden, seine Glückseeligkeit selbst, worinn er sie immer setzen mag, zu besorgen, nur daß er anderer ihrer, gleich rechtmäßigen Freyheit, nicht Abbruch thut. 3. Die Relation der Handlungen welche Zwangsgesetzen unterworfen sind, ist nicht die des Bürgers auf sich selbst, oder auf Gott, sondern blos auf andere Mitbürger d.i. öffentliche Gesetze gehen aus auf äußere Handlungen. 4. Die Modalität der Gesetze ist, daß die Freyheit nicht durch Willkührliche ZwangsGesetze, sondern nur ‹durch› die, ohne welche die bürgerliche Vereinigung nicht bestehen kan und die also in dieser schlechthin nothwendig sind, eingeschränkt werde. Salus reipublicae (die Erhaltung der bloßen gesetzlichen Form einer bürgerlichen Gesellschaft) suprema lex est"[1].

Dazu möchte ich einige Anmerkungen machen:

a) Aus der Quantität der bürgerlichen Gesetzgebung geht das Prinzip der Volkssouveränität hervor, d.h. der allgemein vereinigte Volkswille muß gesetzgebend sein, welches in Kants Druckschriften immer wiederholt wird:

"Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein"[2].

"Der Probirstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk über sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte"[3].

---

1) Brief 347, AA XI 10.21-36.

2) MSR §46, AA VI 313.34-314.3.

3) W. i. Aufklär.?, AA VIII 39.13-15; dazu vgl. auch a.a.O., AA 39.37-40.3; Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 304.33-35.

b) Der Qualität der bürgerlichen Gesetzgebung nach liegt der Zweck des öffentlichen Zwangsgesetzes nicht in der Glückseligkeit, sondern in der allgemeinen Freiheit. Die Regierung kann natürlich mit all ihrer Kraft das Gemeinwohl fördern, wenn das angeborene Recht nicht dadurch verletzt wird. Aber es ist doch ein offensichtlicher Verstoß gegen das reine Vernunftprinzip des Staatsrechts, wenn es sich die Regierung zum höchsten Prinzip macht, sich um das Glück der Bürger zu kümmern. Denn dann wird die Staatsgewalt — um an dieses empirische, mithin nach keinem apriorischen Prinzip feststellbare Ziel gelangen zu können — in die Freiheit der Bürger unbegrenzt eingreifen können, so daß diese völlig aufgehoben wird. Also ist solch eine Regierung keineswegs republikanisch, sondern absolut despotisch, was Kant im "Gemeinspruch" deutlich zum Ausdruck bringt:

> "Eine Regierung, d.i. die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d.i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genöthigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts und, daß dieser (sc. Staatsoberhaupt) es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt)"[1].

c) Der Relation nach soll sich die öffentliche Gesetzgebung ausschließlich auf die äußeren Handlungen der Bürger zueinander beschränken. Dadurch zieht Kant der bürgerlichen Gesetzgebung eine klare Grenze, so daß z.B. die Gewissens- und Glaubensfreiheit niemals vom Staat angetastet werden darf.

---

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 290.33-291.5; dazu vgl. auch MSR §49, AA VI 317.1-3.

d) Der Modalität nach soll sich die öffentliche Macht darauf beschränken, nur solche Gesetze zu geben, welche zur Erhaltung der allgemeinen Freiheit, d.i. des angeborenen Rechts, nötig sind. Denn das Ziel der bürgerlichen Gesetzgebung liegt darin, den Bürgern die durch das allgemeine Rechtsgesetz bestimmte Rahmenbedingung an die Hand zu geben, unter welcher jeder, wie alle anderen, seine Glückseligkeit suchen kann.

Damit sind die — von Kant nur verstreut abgehandelten — apriorischen Vernunftprinzipien der bürgerlichen Gesetzgebung, auf denen allein die reine Republik beruhen darf und kann, in einen logischen Zusammenhang gebracht. Und dadurch liegt es auf der Hand, daß das angeborene Recht nach Kant das höchste Prinzip der reinen Republik ist. Zum Abschluß dieses Abschnitts möchte ich noch ein Zitat aus den MAdR anführen, in dem Kant die reine Republik (respublica noumenon) als "die einzige bleibende Staatsverfassung" bezeichnet, zu welcher sich jeder Staat in der Erfahrung (respublica phaenomenon) "allmählich und continuirlich" annähern soll:

> "Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (littera) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjektiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (anima pacti originarii) enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und continuirlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alte empirische (statutarische) Formen, welche bloß die Unterthänigkeit des Volks zu

bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staats erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, in welchem allein jedem das Seine peremtorisch zugetheilt werden kann"[1].

1) MSR §52, AA VI 340.23-341.4.

3. Staatsbürgerliche Grundrechte als Menschenrecht unter dem Schutz der öffentlich-rechtlichen Zwangsgesetze

In den letzten Abschnitten habe ich bewiesen, daß das angeborene Menschenrecht nach Kant das höchste Prinzip des Staats in der Idee (respublica noumenon) ist. Sowohl die Notwendigkeit des Staats, wie auch die Legitimität desselben kann nicht anders begründet werden, als durch das angeborene Recht, welches aller bürgerlichen Verfassung zur Richtschnur dienen soll. Von da her formuliert Kant die wohlbekannten "Principien a priori" der Staatsverfassung wie folgt:

> "Der bürgerliche Zustand, als bloß rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien a priori gegründet:
> 1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Mensch.
> 2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan.
> 3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.
>
> Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist"[1].

Dies soll heißen, daß "Freiheit", "Gleichheit" und "Selbständigkeit" zusammen die apriorischen Prinzipien der bürgerlichen Verfassung ausmachen.

Meiner Ansicht nach stellt Kant die drei apriorischen Prinzipien der Staatsverfassung nicht nach Belieben auf. Es besteht sicher ein nachweisbarer, innerer Zusammenhang zwischen den drei Prinzipien. Ich möchte zuerst darauf hinweisen, daß Kant diese Prinzipien eigentlich nach den drei wesent-

---

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 290.16-24.

lichen Bestimmungen des angeborenen Menschenrechts bildet. Wie schon erwähnt, stellt das staatsbürgerliche Grundrecht eben das Menschenrecht unter dem Schutz der öffentlich-rechtlichen Zwangsgesetze dar. Um dieses Verhältnis veranschaulichen zu können, stelle ich nun die parallelen Formulierungen Kants zusammen.

1) angeborene Persönlichkeit:

" ... die Qualität des Menschen sein eigener Herr (sui iuris) zu sein"[1].

bürgerliche Selbständigkeit:

"Die dazu erforderliche Qualität (sc. Qualität eines aktiven Staatsbürgers) ist (...) die einzige, daß er sein eigener Herr (sui iuris) sei"[2].

2) angeborene Freiheit:

"Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ..."[3].

bürgerliche Freiheit:

"Niemand kann mich zwingen auf seine Art (...) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d.i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut"[4].

---

1) MSR Eintheilung der RL B, AA VI 237.34-238.1.
2) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 295.14-16.
3) MSR Eintheilung der RL B, AA VI 237.29-32.
4) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 290. 27-33.

3) angeborene Gleichheit:

" ... die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann"[1].

bürgerliche Gleichheit:

" ... äußere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate (ist) dasjenige Verhältniß der Staatsbürger, nach welchem Keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne daß er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können"[2].

So wie ich im letzten Kapitel anhand der Kategorienlehre Kants die wesentlichen Bestimmungen des angeborenen Menschenrechts, nämlich angeborene Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit, dargelegt habe, versuche ich nun auch, die drei Prinzipien der bürgerlichen Verfassung nach den Kategorien der Relation neu zu ordnen:

1) Die bürgerliche Selbständigkeit besagt gemäß der Kategorie der "Substanz" die unbedingte Voraussetzung der öffentlichen Gesetzgebung, auf welche allein sich die Menschen im Staat als Staatsbürger stützen können.
2) Die bürgerliche Freiheit besagt gemäß der Kategorie der "Kausalität" die absolut wirkende Ursache der Menschen im Staat, die Glückseligkeit nach ihrem eigenen Gutdünken zu suchen.
3) Die bürgerliche Gleichheit besagt gemäß der Kategorie der "Gemeinschaft" den durchgängigen, wechselseitigen Zwang der Menschen im Staat nach dem allgemein-öffentlichen Rechtsgesetz.

Um diese Interpretation der drei Prinzipien a priori der bürgerlichen Verfassung zu unterstützen, möchte ich hier noch zwei Zitate anführen:

---

1) MSR Eintheilung der RL B, AA VI 237.32-34.
2) Frieden 2. Abs., AA VIII 350.18-21.

"Wenn wir durch Zusammensetzung (aggregatio) als synthetisch einen Staat bilden so ist die Ordnung 1. Selbständigkeit der Glieder 2. Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung 3. Freyheit im Gebrauch ihrer Kräfte"[1],

"Freyheit Gleichheit und Vereinigung (vnio) sind die dynamische(n) Categorien der Politik so wie durch die Vernunft allem Practischen (...) der Staatsverfassung zum Grunde liegt. (...) (substantia, caußalitas (influxus) commercium actio et reactio)"[2].

Dadurch wird bewiesen, daß Kant selbst auch wirklich beabsichtigt, diese drei Prinzipien der Staatsverfassung nach seiner Kategorienlehre, nämlich "substantia", "caußalitas" und "commercium: actio et reactio", zu bestimmen.

Aber nun erhebt sich die Frage, warum Kant hier nicht das dritte Prinzip, der angeborenen Persönlichkeit entsprechend, als "bürgerliche Persönlichkeit", sondern als "bürgerliche Selbständigkeit" bezeichnet. Obwohl Kant in den MAdR auch von der bürgerlichen Persönlichkeit spricht, ordnet er diese jedoch unter die bürgerliche Selbständigkeit unter[3]. Diese bürgerliche Selbständigkeit stellt nach Kant die einzige Voraussetzung der Mitwirkung der "activen" Staatsbürger an der öffentlichen Gesetzgebung dar. M.a.W. diejenigen, die nicht "selbständig" sind, nämlich die "passiven" Staatsbürger, werden von der Einwirkung auf die Gesetzgebung ausgeschlossen. Unter "Selbständigkeit" versteht Kant nicht die rechtliche, sondern die wirtschaftliche Unabhängigkeit eines Menschen von der Willkür seiner Mitmenschen:

---

1) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 140.10-13.
2) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 143.1-9.
3) s. MSR §46, AA VI 314.11-16.

"Die letztere Qualität (sc. Selbständigkeit) macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (naturaliter vel civiliter); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz"[1].

Dieser Begriff der Selbständigkeit im wirtschaftlichen Sinne wird, sofern er jederzeit empirisch ist, nicht nach einem unwandelbaren Prinzip bestimmt. Dies kann durch folgende Tatsachen bewiesen werden:

a) dadurch, daß Kant das Kriterium, durch welches ein aktiver Staatsbürger zu erkennen ist, ändert: er hält nämlich in seiner Druckschrift "Über den Gemeinspruch" "Kunstverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer"[2] gleichermaßen für wahlberechtigt, während er in den "Vorarbeiten zum Gemeinspruch" das Stimmrecht ausschließlich den Großgrundbesitzern zuspricht:

> "Nur große Grundbesitzer welche viele Gesinde haben die also nicht Bürger sind können es seyn und sie sind es doch auch nur so fern ihr Überflus von anderen gekauft wird die als freye Bürger vom Boden nicht abhängen"[3],

1) a.a.O., AA VI 314.21-33; vgl. Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 136.24-28 u. 137.10-15; Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 295.14-22.

2) AA VIII 295.22-23.

3) AA XXIII 137.29-32.

und

b) dadurch daß, Kant die Begriffbestimmung der Frauen im Bezug auf ihre Qualität zur Mitwirkung an der Gesetzgebung auch nicht konsequent durchhält: er erklärt nämlich im "Gemeinspruch" die Frauen für natürlich-unmündig[1], dagegen im späteren Werk "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" nicht mehr für natürlich-unmündig, sondern für "bürgerlich-unmündig"[2].

Daher kann Kant selbst auch nicht umhin, die Schwierigkeit bei der Unterscheidung des aktiven vom passiven Staatsbürger zuzugestehen, nachdem es ihm anhand der Unterscheidung des "opus" von der "praestatio operae" bzw. der "bloß operarii" von den "artifices"[3] nicht gelungen ist, die aktiven und passiven Staatsbürger ganz genau voneinander abzugrenzen:

> "Es ist, ich gestehe es, etwas schwer die Erforderniß zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können"[4].

Die Aufstellung der bürgerlichen Selbständigkeit als des dritten Prinzips der Staatsverfassung erregt unvermeidlich den Verdacht, daß Kant den empirischen Faktor mit dem apriorischen vermengt, was von M. Riedel energisch zum Ausdruck gebracht wird:

> "Das (sc. die rechtliche Konsequenz der Kantischen Lehre von den drei Prinzipien a priori des bürgerlichen Zustandes) wird durch die eigentümliche Fassung des dritten Prinzips, der "Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinsamen (sic!) Wesens, als Bürgers", verhindert. Mit

---

1) s. AA VIII 295.14-15.

2) AA VII 209.3-5.

3) s. Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 295.24-28; dazu vgl. auch MSR §46, AA VI 314.33-315.5.

4) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 295.36-38.

> seiner Formulierung wechselt die apriorisch-normative Methode praktischer Argumentation auf das empirisch-gesellschaftliche Gebiet über (hervorgehoben v. mir), mit dem Ergebnis, daß sich die Rechtskonstruktion der bürgerlichen Gesellschaft im Medium der vom Naturrecht überlieferten societas civilis bricht"[1].

Es besteht kein Zweifel, daß die konkreten Beispiele, die Kant angeführt hat, wie das Kriterium, woran die Selbständigkeit der Staatsbürger wirklich erkannt werden kann, "empirisch-gesellschaftlicher" Faktizität sind. Der Zeitgenosse und Freund von Kant, Tieftrunk, hat z.B. in seinem Kommentar zu den MAdR nachdrücklich die Auffasssung vertreten, daß die Frauen in gewissen Fällen auch wahlberechtigt sein, d.h. an der öffentlichen Gesetzgebung mitwirken, können[2]. Aber dadurch bleibt unentschieden, ob die bürgerliche Selbständigkeit keine andere rechtsphilosophische Bedeutung hat. Um darauf eingehen zu können, ist noch eine andere Schwierigkeit zu beseitigen, welche bemerkt wird, sobald man einen Blick auf die bekannte Kantische Formulierung der grundlegenden Prinzipien der "bürgerlichen Constitution" durch "Freiheit", "Abhängigkeit" und "Gleichheit" im ersten "Definitivartikel zum ewigen Frieden" wirft:

> "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.
> Die erstlich nach Principien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemein-

---

1) s. Riedel, Manfred, Herrschaft und Gesellschaft, in: Batscha, Zwi (Hg.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M 1976, S. 138f.

2) s. Tieftrunk, Johann Heinrich, Philosophische Untersuchung über das Privat- und öffentliche Recht, zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant, 2. T., Halle 1978, S. 244ff.

samen Gesetzgebung (als Unterthanen) und drittens nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung — ist die republikanische. Diese ist also, was das Recht betrifft, an sich selbst diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Constitution ursprünglich zum Grunde liegt"[1].

Denn ohne Rücksicht auf "Freiheit" und "Gleichheit", welche in allen Fällen gleichermaßen enthalten sind, stehen die Begriffe "Selbständigkeit" und "Abhängigkeit" auf den ersten Blick einander doch gegenüber.

Über die Frage, warum Kant hier nicht mehr von der bürgerlichen "Selbständigkeit", sondern von der "Abhängigkeit" von der Gesetzgebung als dem dritten Prinzip a priori spricht, vertritt M. Riedel die Auffassung, daß sich Kant genötigt sieht, "von diesem Begriff einen anderen Gebrauch zu machen", um die Schwierigkeit der "Einführung der Selbständigkeit" als drittes Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft zu bewältigen[2].

Darüberhinaus finden sich bei Kant anstelle der Termini "Selbständigkeit" und "Abhängigkeit" noch viele andere Ausdrücke für das dritte Prinzip, wenn man sich nicht auf seine Druckschriften beschränkt. So benutzt Kant neben "Freiheit" und "Gleichheit" noch folgende Ausdrücke jeweils als drittes Prinzip a priori der bürgerlichen Verfassung:

1) "Welt-Bürgerliche Einheit (Verbrüderung)"[3],
2) "Vereinigung (vnio)"[4],

---

1) Frieden 2. Abs., AA VIII 349.7-350.6.

2) s. Riedel, Manfred, Herrschaft und Gesellschaft, Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie, in: Batscha, Zwi (Hg.), a.a.O., S. 142 u. 148.

3) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 139.32.

4) a.a.O., AA XXIII 143.1.

3) "Sicherheit des Seinen"[1],
4) "öffentliches Rechtsvermögen"[2], und
5) "Einheit des Willens Aller"[3].

Auch W. Schild vertritt die Auffassung, daß Kant die bürgerliche Selbständigkeit "durch ein anderes Merkmal" ersetzt[4]. Jedoch erhebt sich die Frage, ob man überhaupt so voreilig, wie Riedel und Schild, behaupten darf, daß Kant selbst auch nicht ohne weiteres dieses dritte apriorische Prinzip der bürgerlichen Verfassung bestimmen könne, nur deswegen weil er von zu vielen, sogar angeblich entgegengesetzten Termini Gebrauch macht. Denn meiner Auffassung nach besteht ein gewisses Verhältnis unter diesen Termini, wenn man vorsichtig auf die genauere Bestimmung derselben eingeht. Dabei läßt sich zeigen, daß Kant zwar implicite, aber doch dem Inhalt nach einheitlich an verschiedenen Stellen dieses dritte Prinzip, nämlich "Selbständigkeit"[5], in konsequenter Weise durchhalten kann, obwohl dieses Verhältnis bis jetzt noch nicht deutlich genug ans Licht gebracht worden ist.

Um meine Behauptung beweisen zu können, möchte ich zuerst darauf hinweisen, daß sich die bürgerliche Selbständigkeit

---

1) Vorarbeiten zur RL, AA XXIII 292.27.

2) a.a.O., AA XXIII 293.8.

3) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 295.7.

4) s. Schild, Wolfgang, Freiheit — Gleichheit — "Selbständigkeit" (Kant): Strukturmomente der Freiheit, in: Schwartländer, Johannes (Hg.), Menschenrechte und Demokratie, Kehl am Rhein-Straßburg 1981, S. 139.

5) Denn da Kant den Terminus "Selbständigkeit" am häufigsten benutzt, d.h. nicht nur im "Gemeinspruch", in den MAdR (s. MSR §46, AA VI 314.12), sondern auch im handschriftlichen Nachlaß (s. Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 136.24 u. 140.11), nenne ich das dritte Prinzip der bürgerlichen Verfassung später einheitlich "Selbständigkeit".

auf den contractus originarius, mithin auf den allgemeinen Willen bezieht, durch den allein ein Staat überhaupt erst rechtlich möglich ist. Dies soll durch die Tatsache erläutert werden, daß Kant im "Gemeinspruch" unter dem Titel "Selbständigkeit (sibisufficientia)" auf das Problem vom öffentlichen Willen und ursprünglichen Vertrag eingeht[1]. Nun versuche ich, diese verschiedenen Termini in einen widerspruchsfreien Zusammenhang zu bringen.

a) Die bürgerliche Selbständigkeit ist nach Kant die Voraussetzung bzw. Bedingung der "Welt-Bürgerliche Einheit" und der "Einheit des Willens Aller":

> "Freyheit, Gleichheit und Welt-Bürgerlichen Einheit (Verbrüderung) wo die Selbständigkeit innerlich vorausgesetzt wird ohne contract"[2].
>
> "Eigentlich kommen(...) die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens Aller zusammen, zu welcher letzteren (sc. zur Einheit des Willens Aller) (...) Selbständigkeit die Bedingung ist"[3].

Es ist sehr bemerkenswert, daß Kant im "Gemeinspruch" unter dem Titel "Die Selbstständigkeit (sibisufficientia) eines Gliedes des gemeinen Wesens als Bürgers" anstatt der bürgerlichen Selbständigkeit — neben "Freiheit" und "Gleichheit" — "Einheit des Willens Aller" aufstellt. Dies soll andeuten, daß nach Kant die Begriffe "Selbständigkeit" und "Einheit des Willens Aller" ihrem Wesen nach wechselseitig implikativ sind.

b) Unter der "Vereinigung (vnio)" versteht Kant "die Vereinigung auf die Gemeinschaft des Willens aller in einem Ganzen des Staats"[4]. Auf der anderen Seite stellt die

---

1) s. Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 294ff.

2) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 139.32-33.

3) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 295.5-9.

4) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 143.7-8.

"Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung" eben die Unterwerfung aller unter eine "Gemeinschaft des Willens aller" dar. Da "Vereinigung" bzw. "Abhängigkeit" nichts anderes ist als die Umformulierung der "Einheit des Willens Aller", so gilt die bürgerliche Selbständigkeit hier auch als Voraussetzung für "Vereinigung" und "Abhängigkeit".

c) "Sicherheit des Seinen" besagt eben die Sicherung des natürlichen Rechts durch die öffentlich-rechtliche Gesetzgebung, während "öffentliches Rechtsvermögen" das Vermögen ist, "sich durch (öffentliche) Rechtsmittel selbst zu beschützen"[1]. Der öffentlich-rechtlichen Gesetzgebung liegt wiederum die bürgerliche Selbständigkeit als apriorisches Prinzip zugrunde[2]. Andererseits bezeichnet Kant in den MAdR "öffentliches Rechtsvermögen" als "bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinem Anderen vorgestellt werden zu dürfen"[3]. Diese "bürgerliche Persönlichkeit" ist ein notwendiger Faktor der bürgerlichen Selbständigkeit[4].

Kein Geringerer als J. Ebbinghaus hat sich — von der Grundposition Kants ausgehend — so treu und ernsthaft wie möglich mit den drei Prinzipien a priori der bürgerlichen Verfassung beschäftigt und dadurch die Klimax der Kantforschung in diesem Bereich erreicht, welche bis jetzt noch niemand überschritten hat. Obwohl sein Forschungsergebnis zuerst von M. Riedel[5] und neuerdings von einer Menge anderer Forscher,

---

1) Vorarbeiten zur RL, AA XXIII 293.9.

2) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 290.16-17.

3) MSR §46, AA VI 314.15-16.

4) s. a.a.O., AA VI 314.11-16.

5) s. Riedel, Manfred, Herrschaft und Gesellschaft, in: Batscha, Zwi (Hg.), a.a.O., S. 138f. u. 148.

z.B. G. Luf[1], H.-G. Deggau[2] und W. Kersting[3], welche zusammen nur die Auffassung Riedels wiederholen, nachdrücklich kritisiert worden ist, bleiben Ebbinghaus' Bemühungen davon im Kern unberührt. Denn Ebbinghaus hat weiterer Forschung der Rechtsphilosophie Kants den Weg bereitet, insoweit er einen Anstoß zu der Auffassung gegeben hat, daß man nur Licht in die Kantforschung bringen kann, wenn man nicht — wie Riedel — an die Wertvorstellungen unserer Zeit gefesselt ist, mithin sich auch nicht auf das damals zeitgemäße Vorurteil Kants gegen Frauen und Lohnarbeiter beschränkt, mit einem Wort, wenn man nicht historisch, sondern rein rational die Lehrmeinung Kants rekonstruiert.

Um diesen Sachverhalt deutlich zu machen, möchte ich zunächst eine Frage an Ebbinghaus stellen: Warum bezeichnet Ebbinghaus die drei "Principien a priori" der bürgerlichen Verfassung zusammen als staatsbürgerliche Grundrechte[4]. Denn Kant hat niemals von diesen Prinzipien ohne Unterschied im Sinne der Grundrechte dort Gebrauch gemacht, wo er jene insgesamt folgendermaßen bezeichnet:

1) "dreyfache qvalität" der Staatsbürger "in Verhältnis zur Regirung" [5],

---

1) s. Luf, Gerhard, Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien - New York 1978, S. 155.

2) s. Deggau, Hans-Georg, Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart - Bad Cannstatt 1983, S. 257.

3) Kersting, Wolfgang, Wohlgeordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin - New York 1984, S. 251.

4) s. Ebbinghaus, Julius, Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, in: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt 1968, S. 175ff.; und derselbe, Sozialismus der Wohlfahrt und Sozialismus des Rechtes. in: Zu Deutschlands Schicksalswende, Frankfurt/M 2. verw. Aufl. 1947, S. 121ff.

5) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 136.6-8.

2) "3 Principien des allgemeinen Menschenrechts"[1], oder
3) "rechtliche Attribute der Staatsbürger"[2].

Man darf nicht die "3 Principien des allgemeinen Menschenrechts" schlechthin für drei staatsbürgerliche Grundrechte halten, sondern höchstens festhalten, daß diese "Principien a priori" ihren Ursprung im "allgemeinen Menschenrecht" haben. Denn Kant erwähnt an vielen Stellen nur "Freiheit" und "Gleichheit" als natürliche Rechte, was durch folgende Zitate bewiesen werden kann:

> " ... ein Grundsatz der moralischen Politik: daß sich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen solle"[3],
>
> "Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben (sc. natürlicher Freiheit und Gleichheit) gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten"[4],
>
> " ... daß sie (sc. passive Staatsbürger) fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit ... behandelt zu werden"[5],
>
> "Ob Freiheit und Gleichheit in einem Staat stattfinden, d.i. die Idee eines solchen Staats objective Realität habe ... "[6],

---

1) Vorarbeiten zur RL, AA XXIII 292.17.
2) MSR §46, AA VI 314.6-7.
3) Frieden Anhang I, AA VIII 378.19-21.
4) MSR §46, AA VI 315.6-10.
5) a.a.O., AA VI 315.13-15.
6) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 136.30-31.

" ... daß die Verfassung (constitutio) eines Staats (civitas) so fern sie dem Recht der Menschheit angemessen sein will allerwerts auf eben denselben Principien (der Freiheit und Gleichheit) gegründet ... seyn müsse"[1].

Noch bemerkenswerter ist nun, daß Kant in der langen Anmerkung zum ersten Definitivartikel des Traktates "Zum ewigen Frieden" auch nur "äußere (rechtliche) Freiheit" und "äußere (rechtliche) Gleichheit" als die "angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte" bezeichnet[2]. Dies soll heißen, daß Kant zwar die "Principien a priori" der bürgerlichen Verfassung aus dem allgemeinen Menschenrecht ableiten läßt, aber doch nur bürgerliche "Freiheit" und "Gleichheit" für staatsbürgerliche Grundrechte hält.

Daraus erhellt, daß das Prinzip der bürgerlichen Selbständigkeit nach Kant keineswegs, wie Ebbinghaus behauptet, ein staatsbürgerliches Grundrecht ist. Aber was ist die rechtsphilosophische Bedeutung der bürgerlichen Selbständigkeit in der Staatsrechtslehre Kants? Wie schon erwähnt, geht aus dem Begriff der bürgerlichen Selbständigkeit das Bedenken hervor, daß dieser kein apriorisches Prinzip der Staatsverfassung sei. Aber insofern Kant die "Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger" für "nothwendig" hält[3], und zwar ohne Rücksicht auf die unüberwindliche Schwierigkeit dieser Unterscheidung, kann man nicht schlechterdings das dritte Prinzip als unbegründet bei Seite stellen. Es empfiehlt sich vielmehr, zuerst die rechtsphilosophische Bedeutung der bürgerlichen Selbständigkeit im Sinne Kants ans Licht zu bringen, und sie dann einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Nun möchte ich darauf hinweisen, daß Kant

---

1) Vorarbeiten zum ewigen Frieden, AA XXIII 164.26-30.
2) s. Frieden 2. Abs., AA VIII 350.23-351.35.
3) s. MSR §46, AA VI 314.22-23.

behauptet: Jeder Mensch hat "seine unverlierbaren Rechte", nämlich natürliche Freiheit und Gleichheit, gegen die Staatsgewalt[1], was durch folgendes Zitat verdeutlicht werden kann:

> "Das provisorische Recht dauert im bürgerlichen Zustande in seinen Folgen fort und wird in das Recht des letztern aufgenommen soweit es der Natur des letztern nicht wiederstreitet (hervorgehoben v. mir)"[2].

Diese "Natur" des bürgerlichen Zustandes gilt offensichtlich nach Kant als einschränkende Voraussetzung dafür, ob das natürliche Recht ins öffentliche Recht aufgenommen werden kann. Denn nur in der vollkommenen bürgerlichen Verfassung, welche "das äußerste Ziel der Cultur" ist[3], ist "die größte Entwicklung der Naturanlage" des Menschen möglich:

> "Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen"[4].

> "Daß die Welt im Ganzen immer zum Bessern fortschreite, dies anzunehmen berechtiget ihn (sc. den Menschen) keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet"[5].

---

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 304.4-5 u. 303.23-24.

2) Vorarbeiten zur RL, AA XXIII 293.10-12.

3) s. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, AA VIII 117.15-16.

4) KU §83, AA V 432.28-33.

5) Fortschr. d. Metaph., AA XX 307.16-19.

Dies soll heißen, daß die reine praktische Vernunft uns gebietet, "unaufhörliches Fortschreiten"[1] zu erzielen, welches nach Kant allein in einer vollkommenen bürgerlichen Gesellschaft, nämlich in der reinen Republik, realisiert werden kann. Nun kann der allgemein vereinigte Volkswille nicht wollen, diese an uns gerichtete Forderung der praktischen Vernunft zu verweigern. Kant scheint folgendes zu befürchten: Wenn alle Menschen in Ansehung der Mitwirkung an der öffentlichen Gesetzgebung gleich wären, könnten nach dem Mehrheitsprinzip auch solche Gesetze gegeben werden, wodurch zwar natürliche Freiheit und Gleichheit der Menschen nicht zwangsläufig verletzt, aber doch vielleicht die Initiative der Menschen zum unaufhörlichen Fortschreiten gefährdet werden könnte, welches dem Zweck der Natur widerstreiten würde. Aus diesem Grund allein kann die Auseinandersetzung Kants mit dem Problem der Selbständigkeit des Staatsbürgers als des Mitgesetzgebers verstanden werden:

> "Im dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind Alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, alle für gleich zu achten"[2].

Dies kann am Beispiel der durch den extremen Egalitarismus ausgeprägten Gesetzgebung erläutert werden: Wenn der Grundsatz des utopischen Sozialismus "Gleicher Lohn unter gleicher Arbeit", ohne Rücksicht auf den Unterschied der Arbeitsqualität, zum höchsten Prinzip der bürgerlichen Gesetzgebung gemacht würde, könnte man sich nicht mehr vorstellen, wie ein Fortschritt in Ansehung der Geschicklichkeit, der Technik, Kunst und Wissenschaft, mit einem Wort, in Ansehung der Verfeinerung der menschlichen Kultur überhaupt noch möglich sein sollte.

---

1) Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, T. 2., AA VIII 65.32.

2) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 294.4-7.

Um diesen Zweck der bürgerlichen Verfassung noch deutlicher machen zu können, ist folgende Äußerung Kants anzuführen:

> "Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: "Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten"[1].

Daraus folgt, daß das Ziel des rechtlich-öffentlichen Zustands darin liegt, daß die Menschen im Hinblick auf ihre äußere Handlungen nicht effektiv böse sein können. M.a.W. das Äußerlich-gut-sein der menschlichen Handlungen muß im Staat gewährleistet werden. Sonst würde es der Endabsicht der Natur widersprechen. Eben aus diesem rein rationalen Grund, der — bis jetzt immer übersehen — uns einen ganz neuen rechtsteleologischen Begründungsaspekt der "Selbständigkeit" an die Hand geben kann, stellt Kant also die bürgerliche Selbständigkeit als einschränkende Bedingung für die Mitwirkung der Staatsbürger an der öffentlichen Gesetzgebung auf:

> "Die dazu (sc. zur bürgerlichen Gesetzgebung) erforderliche Qualität ist ... die einzige: daß er sein eigener Herr (sui iuris) sei, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann ..."[2].

---

1) Frieden 2. Abs. 1. Zusatz, AA VIII 366.15-23.

2) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 295.14-17.

Diese "einzige" Bedingung, "irgend ein Eigenthum" zu erwerben und deswegen auch zu besitzen, besagt nur die minimale Pflicht des Menschen, aus der absoluten, einseitigen Abhängigkeit von anderen herauszutreten und mithin selbständig zu sein. Dies stellt auch die allererste Bedingung für die freie, weitere Entfaltung unserer Persönlichkeit dar. Deswegen kann man unter der bürgerlichen Selbständigkeit verstehen die notwendige Voraussetzung des immerwährenden Fortschreitens zur vollständigen Verwirklichung des Zwecks der Natur. D.h. das Prinzip der Selbständigkeit stellt nach Kant eine vorhergehende Bedingung der bürgerlichen Verfassung dar, unter der sich eine Menge von Menschen zu einem Staat vereinigen können, nämlich zu einem Staat als Kulturgemeinschaft, in welcher allein die Endabsicht der Natur vollständig verwirklicht werden kann. M.a.W. das "provisorische Recht dauert im bürgerlichen Zustande in seinen Folgen fort" und verwandelt sich ins öffentliche Recht, nur wenn jenes dem Endzweck des bürgerlichen Zustandes als kulturschöpfender Rechtsgemeinschaft nicht widerspricht.

Nachdem die rechtsteleologische Bedeutung der bürgerlichen Selbständigkeit im Sinne Kants verständlich gemacht worden ist, bleibt noch zu überprüfen, ob die Einschränkung des allgemeinen Stimmrechts durch die Forderung der ökonomischen Selbständigkeit gerechtfertigt werden kann, nämlich ob sich diese Einschränkung mit dem ursprünglichen Ziel des Staats, d.i. der Sicherung des angeborenen Rechts eines jeden, vertragen kann. Meines Erachtens sind gegen diese Einschränkung drei Einwände zu erheben:

Erstens widerspricht diese Forderung der bürgerlichen Selbständigkeit unvermeidlich der "gesetzliche(n) Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat"[1]. Denn ein wirtschaftlich Unselb-

1) MSR §46, AA VI 314.7-8.

ständiger muß nach Kant alle bürgerlich-öffentlichen Gesetze — auf welche einzuwirken ihm verwehrt ist — befolgen, auch wenn er nicht zu diesen Gesetzen seine Beistimmung hat geben können. Hinsichtlich der Einschränkung des Stimmrechts durch die Forderung der bürgerlichen Selbständigkeit gerät Kants Lehrmeinung in Widerspruch mit sich selbst, was durch folgendes Zitat veranschaulicht werden soll:

> "Sollte nun das zu gründende gemeine Wesen ein juridisches sein, so würde die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber (der Constitutionsgesetze) sein müssen, weil die Gesetzgebung von dem Princip ausgeht: die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, und wo also der allgemeine Wille einen gesetzlichen äußeren Zwang errichtet"[1].

Zweitens kann sich die Forderung der bürgerlichen Selbständigkeit auch nicht mit der äußeren "Gleichheit in einem Staate" vertragen, nach welcher "Keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne daß er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können"[2]. Aber jeder rechtliche Zwang im bürgerlichen Zustand kann nur nach den positiven Gesetzen ausgeübt werden. Wenn die wirtschaftlich Unselbständigen von der Mitgesetzgebung ausgeschlossen sind, gehen die positiven Gesetze nicht mehr aus dem allgemeinen vereinigten Volkswillen hervor, sondern nur aus einem privaten, nämlich aus einem auf bestimmte Menschengruppen im Volk bezogenen, besonderen Willen. Dies soll heißen, daß, obwohl die Selbständigen und die Unselbständigen nach den

---

1) Rel. 3. St., AA VI 98.21-28.

2) Frieden 2. Abs., AA VIII 350.18-21.

gleichen, aber doch von den ersteren einseitig gegebenen Gesetzen einander zwingen können, doch keine durchgängige Gleichheit im ursprünglichen Sinne besteht.

Drittens und letztens zieht Kant der positiven Gesetzgebung zwar eine Grenze, nämlich daß die positiven Gesetze "doch den natürlichen (Gesetzen) der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volk (...) nicht zuwider sein müssen"[1]. Dennoch ist es zu jeder Zeit möglich, daß die Selbständigen diejenigen Gesetze geben, welche den Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit widerstreiten, und mithin das natürliche Recht der Unselbständigen schmälern. M.a.W. die Unterwerfung der Unselbständigen unter die öffentliche, aber diesen immer fremde Gesetzgebung besagt eben, daß sie sich in einen rechtlich-unmöglichen Zustand versetzen, was sich widerspricht. Aus dieser praktischen Überlegung heraus sehe ich nicht, wie Kant seine Behauptung der Einschränkung des allgemeinen Stimmrechts noch rein rational begründen kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. So wie Kant im Hinblick auf die Gesetzgebung das Mehrheitsprinzip und das repräsentative System — wegen der faktischen Schwierigkeit der allgemeinen Übereinstimmung durch die Stimmgebung der Selbständigen — für den "oberste(n) Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung"[2] hält, muß man das allgemeine Wahlrecht — "als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Contract (sc. contractus originarius), angenommen"[3] — auch für einen unentbehrlichen Bestandteil der bürgerlichen Verfassung ansehen.

---

1) MSR §46, AA VI 315.19-22.

2) s. Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 296.25-36.

3) a.a.O., AA VIII 296.34-35.

Während die bürgerliche Selbständigkeit kein Recht, sondern die notwendige Voraussetzung des bürgerlichen Zustandes bedeutet, stellen bürgerliche Freiheit und Gleichheit nichts anderes dar, als das angeborene Menschenrecht im bürgerlichen Zustand, d.h. staatsbürgerliche Grundrechte. Nach Kant wird bürgerliche Freiheit dem Inhalt nach so definiert: "Jeder Mensch im Staat (hervorgehoben v. mir) hat als Staatsinhaber ein angebohrnes Recht (hervorgehoben v. mir) ..."[1]. Auf der anderen Seite bestimmt Kant den Begriff "bürgerliche Gleichheit" wie folgt:

> " ... das angeborne Recht eines jeden in diesem Zustande (sc. im bürgerlichen Zustande), (...) in Ansehung der Befugniß jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Gränzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit meinigen bleibe, (ist) durchgängig gleich"[2],
>
> "Aber dem Rechte nach (welches als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges (hervorgehoben v. mir) sein kann, (...) sind sie (sc. die Menschen in einem Staat) dennoch als Unterthanen alle einander gleich"[3].

Bevor ich auf Kants Lehre von den staatsbürgerlichen Grundrechten, nämlich von bürgerlicher Freiheit und Gleichheit, eingehe, muß ich noch eine kurze Bemerkung über die Bedeutung des Terminus "Staatsbürger" machen, um ein unnötiges Mißverständnis zu vermeiden. Denn man kann heutzutage gemeinhin "die staatsbürgerlichen Grundrechte" unter dem Einfluß der marxistischen Ideologie als sogenannte "Klassenrechte" betrachtet sehen. Unter dem Terminus "Staatsbürger" versteht Kant nicht den "bourgeois", sondern den "citoyen" oder "civis", welches durch folgende Zitate deutlich gemacht werden kann:

---

1) Vorarbeiten zur RL, AA XXIII 292.17-18; dazu vgl. auch Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 136.9.

2) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 292.36-293.3.

3) a.a.O., AA VIII 292.5-9.

"Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung (sc. in der bürgerlichen Gesetzgebung) hat, heißt ein Bürger (citoyen, d.i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, bourgeois)"[1],

"Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (societas civilis), d.i. eines Staats, heißen Staatsbürger (cives)"[2].

Der Bürger ist also weder der "Besitzbürger" noch der "Mittelstand", sondern der Rechtsgenosse unter gemeinsamen Gesetzen.

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 295.12-14.

2) MSR §46, AA VI 314.4-5.

4. Freiheit als staatsbürgerliches Grundrecht

Es herrscht die Meinung, daß "Freiheit" und "Gleichheit" im Gegensatz zueinander stünden, was von G. Leibholz am nachdrücklichsten so formuliert wird:

> " ... daß Liberalismus und Demokratismus letzthin an verschiedenen politischen Grundwerten orientiert sind. Liberale Freiheit und demokratische Gleichheit stehen nicht zueinander in einem Verhältnis wechselseitiger natürlicher Harmonie. So wie liberale und soziale Grundrechte stehen liberale Freiheit und demokratische Gleichheit in Wirklichkeit zutiefst zueinander im Verhältnis einer letzthin unaufhebbaren Spannung. Freiheit erzeugt zwangsläufig Ungleichheit und Gleichheit notwendig Unfreiheit"[1].

Diese Auffassung, sofern sie sich auf den neuzeitlichen Wandel der politischen Ideen beschränkt, entspricht zwar der historischen Tatsache, kann aber nicht philosophisch begründet werden. Die praktische Vernunft fordert nämlich notwendigerweise die absolute Einheit der moralische Subjekte betreffenden Werte, mithin auch die der "politischen Grundwerte". Im Gegensatz zu Leibholz vertritt also Kant die Auffassung, daß sich die beiden politischen Grundwerte "Freiheit" und "Gleichheit" miteinander vertragen müssen, und zwar in der Weise, daß jene nicht die Zügellosigkeit, sondern die Freiheit nach dem allgemeinen Gesetz bedeutet, so daß die Freiheit eines jeden mit der Freiheit jedes anderen zusammenstimmen kann.

---

1) Leibholz, Gerhard, Der Strukturwandel der modernen Demokratie, in: Matz, Ulrich (Hg.), Grundprobleme der Demokratie, Darmstadt 1973, S. 186; dazu vgl. auch Niebuhr, Reinhold, Freiheit und Gleichheit, in: Wendland, Heinz-Dietrich (Hg.), Politik und Ethik, Darmstadt 1969, S. 257ff.

Das Prinzip der "Freiheit als Mensch" bringt Kant in der Abhandlung "Über den Gemeinspruch" durch folgende Formel zum Ausdruck:

> "Niemand kann mich zwingen auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d.i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut"[1].

Hier läßt sich das Prinzip der Gleichheit ohne weiteres mit dem der allgemeinen Freiheit verbinden. Denn ein jeder darf zwar nach dem Prinzip der Freiheit seine Glückseligkeit auf seine Art suchen, aber doch unter der Bedingung, daß er nicht dem gleichen Recht des anderen Abbruch tut. M.a.W. das Prinzip der Gleichheit ist mit dem Begriff der allgemeinen Freiheit verbunden.

Es ist nun erforderlich, das Prinzip der Freiheit als staatsbürgerliches Grundrecht auszuführen, obwohl die bürgerliche Freiheit im vorletzten Abschnitt "Kants Lehre von der reinen Republik" schon an vielen Stellen behandelt worden ist. In den "Vorarbeiten zum Gemeinspruch" bezeichnet Kant die bürgerliche Freiheit einerseits als "erste Bedingung" der Staatsverfassung,andererseits als "politische Freyheit":

> "Daher die bürgerliche Verfassung als ein rechtlicher Zustand unter öffentlichen Gesetzen durchgängige Freiheit eines jeden Gliedes des Gemeinen Wesens als erste Bedingung enthält (nicht die ethische, auch nicht blos die juridische, sondern die politische Freyheit) Diese besteht darin daß jeder seine Wohlfarth nach seinen

---

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 290.27-33; vgl. Brief 347, AA XI 10.25-28.

> Begriffen suchen kan und auch nicht einmal als Mittel zum Zweck seiner eigenen Glückseeligkeit von andern und nach deren ihren Begriffen gebraucht werden kann sondern blos nach dem seinigen"[1].

Da die Legitimität des Staats ausschließlich durch das angeborene Recht begründet werden kann, muß dieses als "Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür"[2] die "erste Bedingung", d.h. das höchste Prinzip, jeder Staatsverfassung sein. Aber die "Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" gilt nicht nur im Verhältnis der Menschen zueinander, sondern auch im Verhältnis eines jeden zur Regierung. Denn aus der Apriorität des einzigen angeborenen Menschenrechts (nämlich der Vorstaatlichkeit desselben) folgt die Unantastbarkeit der angeborenen Freiheit eines jeden gegenüber der Staatsgewalt. In diesem Sinne nennt Kant die Unabhängigkeit der Menschen von der nötigenden Willkür des Staatsoberhaupts "politische Freyheit". Dies soll heißen, daß die Staatsgewalt nicht in die Freiheit des Bürgers, nach seinem Gutdünken die eigene Glückseligkeit zu suchen, eingreifen darf, sofern diese mit der Freiheit der anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann. Daß das Recht eines jeden auf die Bestimmung des eigenen Vorteils "nicht ihm selbst sondern einem Andern überlassen ist, ist rechtlich unmöglich"[3]. Denn wenn sich ein Mensch einseitig der Willkür anderer, selbst der Regierung, unterwerfen würde, wäre dies der wesentlichen Bestimmung des Menschen als eines Rechtssubjekts zuwider. Aus diesem Grund kritisiert Kant die väterliche Regierung (imperium paternale) als den größten denkbaren Despotismus[4]. Statt dieser empfiehlt Kant die vaterländische Regierung (imperium patrioticum):

---

1) AA XXIII 129.23-30.

2) MSR Eintheilung der RL B, AA VI 237.29.

3) Vorarbeiten zur RL, AA XXIII 292.20-21.

4) s.o. S. 231.

"Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden (...) betrachtet, nur um die Rechte desselben (sc. eines jeden) durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es (sc. Recht der Freiheit) seinem unbedingten Belieben (sc. dem unbedingten Belieben eines jeden, selbst dem des Staatsoberhaupts) zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, so fern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist"[1].

Dies soll heißen, daß das Staatsoberhaupt, wie alle anderen, nicht das Freiheitsrecht der Staatsbürger als Menschen schmälern darf. Über dieses Recht der Freiheit macht J. Ebbinghaus folgende Bemerkung:

" ... man (muß) darauf achten, daß die Rechtsordnung als eine Ordnung der äußeren Freiheit von allen Zwecken der Menschen unabhängig ist. Es ist aber auf der anderen Seite (hervorgehoben v. mir) evident, daß der Mensch als ein wollendes Wesen überhaupt nicht handeln kann ohne irgendeinen Zweck. Der letzte Zweck des Menschen — sofern sein Handeln unter empirischen Bedingungen steht — ist die Glückseligkeit, und diese zu verfolgen ist er auch ganz berechtigt, soweit er sich dabei den Gesetzen der Freiheit, zu denen auch die Gesetze des Rechtes gehören, unterwirft"[2].

Aber hier tritt eine Schwierigkeit auf: Kant formuliert die bürgerliche Freiheit im Traktat "Zum ewigen Frieden", wie

---

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 291.9-18.

2) Ebbinghaus, Julius, Sozialismus der Wohlfahrt und Sozialismus des Rechtes, in: Zu Deutschlands Schicksalswende, Frankfurt/M 2. verw. Aufl. 1947, S. 125.

auch in den MAdR, ganz anderes als im "Gemeinspruch":

> "Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können"[1].
>
> " ... gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat"[2].

Meines Erachtens weicht jedoch diese Formulierung der bürgerlichen Freiheit — nämlich nur denjenigen öffentlichen Gesetzen zu gehorchen, zu denen jeder als selbständiger Staatsbürger seine Beistimmung habe geben können — dem Wesen nach nicht von der Formulierung derselben als Selbstbestimmung der eigenen Glückseligkeit ab. Diese Freiheit wäre nur ein leerer Begriff, wenn sie nicht mit der gesetzgebenden Gewalt, die nur dem Volk als Ganzem zustehen kann, verbunden wäre. Da die öffentlichen Gesetze, wie schon erwähnt, nicht nach dem Prinzip der Glückseligkeit, sondern nach dem Prinzip der allgemeinen Freiheit gegeben werden sollen, kann der allgemeine Volswille nicht wollen, daß das Recht des Einzelnen auf die Bestimmung seiner eigenen Glückseligkeit durch die Staatsgewalt eingeschränkt wird, insofern sich jenes Recht des einen mit dem gleichen Recht eines jeden anderen vertragen kann. Gerade aus dieser Überlegung heraus behauptet Kant folgendes:

> "Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll ... nach dem formalen Princip seiner Willkür keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist"[3].

---

1) Frieden 2. Abs., AA VIII 350. 16-18.

2) MSR §46, AA VI 314.7-8.

3) Str. d. Fak. 2. Abs., AA VII 87.25-28.

Eine Regierung, in der der Staatsbürger nicht "mit gesetzgebend" sein kann, ist jederzeit despotisch. Denn der eigentliche Zweck der öffentlichen Gesetzgebung liegt darin, das angeborene Recht zu sichern, mithin auch die Selbstbestimmung der eigenen Glückseligkeit durch die einzelnen Menschen im Staat zu sichern, was allein durch die Mitwirkung der dem Gesetz Unterworfenen an der Gesetzgebung wirksam gewährleistet werden kann.

Um das Verhältnis der zwei verschiedenen Formulierungen der bürgerlichen Freiheit zueinander verdeutlichen zu können, ist folgendes Zitat anzuführen:

> "Der Satz: Salus publica suprema civitatis lex est, bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze (hervorgehoben v. mir) sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut"[1].

Wie schon erwähnt, wird eben diese Freiheit, "seine Glückseligkeit auf dem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen", von Kant als "politische Freyheit"[2] bezeichnet. Auf der anderen Seite erklärt Ebbinghaus "das Grundrecht der politischen Freiheit" für "das Recht eines jeden auf ein Recht der freien Mitbestimmung der Gesetze durch ihn selber"[3]. Noch bemerkenswerter ist vielmehr, daß Kant die

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 298.13-20.

2) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 129.26.

3) Ebbinghaus, Julius, Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, in: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt 1968, S. 176.

zwei Formulierungen in den "Vorarbeiten zur Rechtslehre" sogar nebeneinander aufstellt[1]. Daraus erhellt, daß diese zwei verschiedenen Formulierungen der bürgerlichen Freiheit ihrem Wesen nach doch wechselseitig implikativ sind, d.h. daß sie ein Verhältnis zwischen Zweck (Freiheit, eigene Glückseligkeit zu bestimmen) und Mittel (Freiheit, an der Gesetzgebung mitzuwirken) darstellen.

Aber wie kann sich das Volk gegen den etwaigen Eingriff der Staatsgewalt in die bürgerliche Freiheit wehren, wenn Kant ihm prinzipiell das Widerstands- bzw. Revolutionsrecht abspricht? Kants Antwort auf diese Frage stellt seine Grundüberzeugung unmißverständlich dar: daß nämlich die menschliche Rechtsgemeinschaft durch eine langsame, aber doch nie rückläufige Reform verbessert werden, und sich eben dadurch allmählich und kontinuierlich der reinen Republik letzthin auch nähern kann, während uns die Revolution hingegen keine wahre Reform ermöglicht:

> "Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden eben sowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen"[2].

Anschließend erklärt Kant die Freiheit der Meinungsäußerung für die unbedingt geltende Freiheit, welche als "das einzige Palladium der Volksrechte"[3] das Volk zum Ausgleich gegenüber dem Mißbrauch der öffentlichen Macht gebrauchen kann, und durch welche allein die Aufklärung, d.i. die Reform der Denkungsart, zustande kommt:

---

1) s. AA XXIII 292.17-21 u. 293.13-15.

2) W. i. Aufklär.?, AA VIII 36.28-33.

3) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 304.19-20.

"Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste (hervorgehoben v. mir) unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen"[1].

"Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein (hervorgehoben v. mir), und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr (sc. Vernunft) vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf"[2].

Aber die Freiheit des öffentlichen Gebrauches der Vernunft durch jemanden als Gelehrten setzt wiederum die Freiheit zu denken voraus. Denn sonst wäre niemand in der Lage, als Gelehrter seine einsichtige, von der herrschenden Meinung doch abweichende Auffassung über die öffentliche Angelegenheiten vor dem Publikum vorzutragen. Zur Freiheit des Denkens muß auch die Freiheit der Rede und der schriftlichen Veröffentlichung gehören:

"Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtig-

1) W. i. Aufklär.?, AA VIII 36.34-37.
2) a.a.O., AA VIII 37.7-15.

> keit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme"[1].

Hier ist zu bemerken, daß die Freiheit, anderen unsere Gedanken mitzuteilen, ein ursprünglich angeborenes Recht ist[2]. Dieses angeborene Recht — welches seine genaueren Bestimmungen in der Freiheit zu denken, zu sprechen und zu schreiben findet — liegt der Freiheit, öffentlich von unserer Vernunft Gebrauch zu machen, zugrunde. Durch den öffentlichen Gebrauch der Vernunft sollten alle Mißstände der wirklichen Politik vor das Gericht der reinen Vernunft gezogen werden, so daß nicht die Gewalt, sondern die Vernunft entscheidet. Kant bezeichnet dieses Prinzip der Öffentlichkeit als "die transzendentale Formel des öffentlichen Rechts":

> "Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht"[3].

Um diese gemäßigte reformistische, d.h. nicht konservatistische, sondern freisinnige Geisteshaltung Kants zu veranschaulichen, möchte ich hier noch ein Zitat anführen:

> "Der nicht-widerspenstige Unterthan muß annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht unrecht thun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte (hervorgehoben v. mir), und über die er selbst zu urtheilen befugt ist; das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung

---

1) Was heißt: S. i. D. or.?, AA VIII 144.16-24.

2) s. MSR Eintheilung der RL B, AA VI 238.5-9.

3) Frieden Anhang II, AA VIII 381.22-25.

nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde (hervorgehoben v. mir) gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht: so muß dem Staatsbürger und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst die Befugniß zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen (hervorgehoben v. mir). Also ist die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung (hervorgehoben v. mir), worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflößt, gehalten (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte (hervorgehoben v. mir). Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen (hervorgehoben v. mir), sondern auch dem letzteren, dessen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen"[1].

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 304.3-26.

5. Gleichheit als staatsbürgerliches Grundrecht

Kant bestimmt, wie schon erwähnt, den Begriff "Gleichheit" als staatsbürgerlicehs Grundrecht nach der angeborenen Gleichheit:

> "Eben so ist äußere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältniß der Staatsbürger, nach welchem Keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne daß er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können"[1].

> " ... bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann"[2].

Dies soll heißen, daß die bürgerliche Gleichheit nichts anderes ist, als die Anwendung der angeborenen Gleichheit auf den bürgerlichen Zustand, so daß alle Staatsbürger vor dem öffentlich-rechtlichen Gesetz gleich sind. Auf der anderen Seite hält Kant die bürgerliche Gleichheit für die durchgängige Gleichheit der Staatsbürger untereinander im Hinblick auf das angeborene Recht:

> " ... das angeborne Recht eines jeden (ist) in diesem Zustande (sc. in dem bürgerlichen Zustande), (d.i. vor aller rechtlichen That desselben) in Ansehung der Befugniß jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Gränzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich"[3].

---

1) Frieden 2. Abs., AA VIII 350. 18-21.

2) MSR §46, AA VI 314.8-11.

3) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 292.36-293.3.

Durch diese verschiedenen Begriffsbestimmungen kann zwar das Verhältnis der bürgerlichen Gleichheit zur angeborenen Gleichheit einerseits, und zum angeborenen Recht überhaupt andererseits verdeutlicht werden. Aber was die bürgerliche Gleichheit als apriorisches Prinzip der Staatsverfassung für die Regulierung des menschlichen Zusammenlebens im bürgerlichen Zustand bedeuten kann, bleibt noch im Dunkeln. Also empfiehlt es sich, den Begriff "bürgerliche Gleichheit" nicht bloß der Form nach, sondern auch dem Inhalt nach zu bestimmen.

Bevor ich mich mit den konkreten Bestimmungen der bürgerlichen Gleichheit befasse, möchte ich zuerst darauf hinweisen, daß sich die bürgerliche Gleichheit nach Kant nur auf das Verhältnis der Bürger zueinander beschränkt, d.h. daß sie keine Anwendung auf das Verhältnis derselben zum Staatsoberhaupt findet. Denn dieses ist die letzte Instanz der Sicherung des Rechts der Menschen im bürgerlichen Zustand, "weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz (und den Vollzieher desselben, das Staatsoberhaupt), durch dieses aber auch jeder andere ihm in gleicher Maße widersteht"[1], was von Kant so ausgedrückt wird:

> "Ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum weil er von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist), welcher allein die Befugniß hat zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgesetze unterworfen zu sein. Es ist aber Alles, was unter Gesetzen steht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Wesens unterworfen; einen Einzigen

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 292.9-12.

(physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen"[1].

In den "Vorarbeiten zum Gemeinspruch" bringt Kant den konkreten Inhalt der bürgerlichen "Gleichheit mit anderen Mitgliedern als Unterthan in Beziehung auf erwerbliche Rechte" zum Ausdruck:

" ... jedermann muß zu allen Stufen im Staat gelangen können wozu ihn sein Talent — Verdienst u. Glück erheben können und niemand hat erbliche Rechte gewisse Posten im Staat zu besetzen. Dieses ist die Gleichheit in Ansehung der Erwerblichkeit der Rechte"[2].

In der Druckschrift "Über den Gemeinspruch" wird die bürgerliche Gleichheit durch folgende Formel wiedergegeben:

"Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied desselben muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einen Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können"[3].

Dies soll heißen, daß die Hauptaufgabe des Staats darin besteht, die Rahmenbedingungen der öffentlich-rechtlichen Gesetzgebung so zu beachten, daß jedem möglich werden muß, sich durch sein Talent, seinen Fleiß und sein Glück emporzuarbeiten. Wenn eine bestimmte Menschengruppe im Volk nach den positiven Gesetzen von dieser Möglichkeit ausgeschlossen wird, widersprechen diese Gesetze dem reinen Vernunftrecht:

---

1) a.a.O., AA VIII 291.20-28.

2) Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII 136.16-21.

3) AA VIII 292.19-23.

" ... sie (sc. die positiven Gesetze) (müssen) doch den natürlichen (Gesetzen) der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volk (...) nicht zuwider sein"[1].

Die natürlichen Gesetze der Freiheit und Gleichheit gelten nach Kant schon im Naturzustand:

"Es ist eine Hauptpflicht des souverains, alles auf die Gleichheit der Unterthanen sowohl dem Grade nach als der Absicht nach zu beziehen. Denn diese Gleichheit findet vor dem sozialcontract statt"[2].

Hier ist zu bemerken, daß sich die Talente der Menschen von Geburt an zwar schon voneinander unterscheiden können, aber nur in relativ geringfügigem Maße, daß jedoch dieser Unterschied vielmehr erst durch den Fleiß eines jeden wesentlich vergrößert wird. Sofern der Mensch als Subjekt des moralischen Gesetzes eigenverantwortlich ist, muß er auch die selbstverschuldeten Folgen hinnehmen können:

"Man kann ihn in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewußt ist, daß es nur an ihm selbst (seinem Vermögen, oder ernstlichen Willen) oder an Umständen, die er keinem Anderen Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufsteigt, die als seine Mitunterthanen hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben"[3].

Von dieser Grundposition her kann kein erbliches Prärogativ begründet werden, weil dieses ausschließlich einer bestimmten

---

1) MSR §46, AA VI 315.19-22.

2) Refl. Nr. 7654, AA XIX 478.9-11.

3) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 293.33-294.2.

Menschengruppe im Volk vorbehalten wäre. Der Adelsstand z.B. ist eine in der Geschichte allmählich entstandene Tatsache, aber doch nur "eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß und dem allgemeinen Menschenrechte (...) nicht Abbruch thun darf"[1]. Folgerichtig lehnt Kant das angeborene Vorrecht, "wie etwa ein Erbprofessor" zu sein[2], mit aller Entschiedenheit ab:

> " ... es (kann) kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens als Mitunterthans vor dem anderen geben; und niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualificirt, diese (sc. seine Nachkommen) auch nicht zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (...) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles andere mag er vererben, was Sache ist (nicht Persönlichkeit betrifft) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräußert werden kann"[3].

D.h. die bürgerliche Gleichheit stellt keineswegs den extremen Egalitarismus, sondern nur die Chancengleichheit dar. Nach Kant verträgt sich die durchgängige Gleichheit der Staatsbürger "ganz wohl mit der größten Ungleichheit der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach"[4]. Diese Ungleichheit kann zwar so groß sein, "daß des Einen Wohlfahrt sehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der Eine gehorsamen muß (wie das Kind den Ältern, oder das Weib dem Mann) und der Andere ihm befiehlt, daß der Eine

---

1) MSR Anhang, AA VI 370.3-6.

2) MSR Staatsrecht Allg. Anm. D, AA VI 329.28-29.

3) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 293.3-22.

4) a.a.O., AA VIII 291.35-36.

dient (als Taglöhner), der Andere lohnt"[1]. Aber dieser Unterschied unter den Staatsbürgern im Hinblick auf das Besitztum darf niemals so groß werden, daß sich die breite Masse der Willkür einiger weniger, extremreicher und deswegen extremmächtiger Menschen ewig unterwerfen muß, was direkt dem apriorischen Prinzip der Gleichheit, indirekt dem der Freiheit widerstreiten würde. Denn erstens muß nach dem Prinzip der durchgängigen Gleichheit jedem die Chance gleichermaßen zustehen, sich aus dem unselbständigen Zustande zum selbständigen emporarbeiten zu können[2], wozu Talent, Fleiß und Glück führen können. Zweitens verträgt sich die einseitige, absolute und unabänderliche Unterwerfung eines Teils des Volks unter den anderen auch mit der allgemeinen Freiheit ganz und gar nicht. Denn bürgerliche Freiheit und Gleichheit haben ihren Ursprung in dem angeborenen Recht, welches als das höchste Prinzip des Staatsrechts gelten soll:

> "Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben (sc. Freiheit und Gleichheit) gemäß (hervorgehoben v. mir), dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten"[3].

Dies soll heißen, daß die "Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit" der unselbständigen gegenüber den selbständigen Staatsbürgern nur alsdann gerechtfertigt werden kann, wenn diese der angeborenen "Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen" nicht widerstreitet. M.a.W. Kant zieht hier unmißverständlich der in der "respublica

---

1) a.a.O., AA VIII 292.2-5.

2) s. MSR §46, AA VI 315.20-21.

3) a.a.O., AA VI 315.6-10.

phaenomenon" eventuell entstandenen Unfreiheit und Ungleichheit eine Grenze, damit sich keiner im Staat ewig und einseitig der Willkür seiner Mitbürger unterwerfen muß, sondern dem Abhängigen jederzeit möglich bleibt, sich durch sein Talent, Glück und seinen Fleiß emporarbeiten zu können.

SCHLUSSWORT

Kant definiert in seinen Werken nur ein einziges Mal das angeborene Recht:

> "Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht"[1].

Er hat uns dadurch eine Reihe von Fragen offengelassen, nämlich warum das angeborene Recht "Freiheit" heißt, warum dieses Recht das "einzige" und "ursprüngliche" Recht ist, und warum dieses Recht jedem Menschen allein schon "kraft seiner Menschheit" zusteht. In der vorliegenden Arbeit ist versucht worden, diese Fragen zu beantworten.

Kant begründet das angeborene Recht nicht durch irgendeine empirische Bestimmung des Menschen, wie "appetitus societatis" (Grotius) oder "imbecillitas" und "socialitas" (Pufendorf), sondern durch den Doppelcharakter des Menschen als homo phaenomenon und homo noumenon. Die Menschheit (homo noumenon) ist im Gegensatz zum faktischen Menschen (homo phaenomenon) durch "innere Rechte" bestimmt. Nach Kant stellt dann das angeborene Recht eines jeden nichts anderes als dieses "Recht der Menschheit" im äußeren Gebrauch dar, welches sich nicht auf den betreffenden Menschen selbst, sondern auf die anderen Menschen bezieht.

Der Mensch als Subjekt des moralischen Gesetzes hat eine freie Willkür. Er gehorcht als solcher nur dem Gesetz, welches er sich gegeben hat. Auch hinsichtlich seiner äußeren Handlung unterwirft er sich nur dem Rechtsgesetz, welches er durch reine praktische Vernunft seinem äußeren

---

1) MSR Einteilung der RL B, AA VI 237.29-32.

Willkürgebrauch vorschreibt. Das angeborene Recht eines jeden, Rechtssubjekt zu sein, mithin auch als Rechtssubjekt behandelt zu werden, macht den Eckstein der Rechtsphilosophie Kants aus. Denn alle anderen natürlichen (erworbenen) Rechte wären unvorstellbar, wenn das angeborene Recht nicht vorausgesetzt wäre.

Auf der anderen Seite dient das angeborene Recht auch zum höchsten Prinzip der Staatsphilosophie Kants, da die Notwendigkeit des Staats und dessen Legitimität ausschließlich durch jenes begründet werden können. Die staatsbürgerlichen Grundrechte, d.s. bürgerliche Freiheit und Gleichheit, stellen nichts anderes als das angeborene Menschenrecht unter dem Schutz der öffentlichen Gerechtigkeit dar. Im Gegensatz zu allen eudämonistischen Staatsauffassungen verlangt die Kantische, die öffentliche Gewalt habe allein der Sicherung des angeborenen Menschenrechts zu dienen. Deshalb behauptet Kant, daß der Zweck des Staats in der "Administration des Rechts" besteht[1].

Um diese Kantische Grundposition der Rechtsstaatlichkeit gegen Kritik abzusichern, sind noch einige irreführende Äußerungen Kants zu klären. Die neuzeitliche politische Hauptströmung ist der Konstitutionalismus, wonach die Grundrechte der Bürger durch die Verfassung festgelegt sind und die Staatsgewalt nur auf der Grundlage und im Rahmen dieser Verfassung ausgeübt wird. Insofern es der Staatsgewalt verfassungsrechtlich verboten ist, in die Grundrechte der Bürger einzugreifen, ist sie nicht absolut, sondern durch die Verfassung, mithin durch die Grundrechte der Bürger, eingeschränkt. Es besteht daher der Verdacht, daß die Rechts- und Staatsphilosophie Kants dem Konstitutionalismus widerstreite. Denn auf der einen Seite behauptet Kant, daß das Volk der Staatsgewalt gegenüber kein Zwangs-

1) s. N.F., AA XXVII 2/2 1382.33-34.

recht hat:

> " ... daß dieses (sc. das Volk) gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sein können"[1],
>
> " ... der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten"[2].

Auf der anderen Seite lehnt Kant schlechthin die Möglichkeit einer eingeschränkten Staatsverfassung ab:

> " Mir scheint der Begriff einer eingeschränkten Staatsverfassung einen Wiederspruch zu enthalten: denn sie wäre dann nur ein Theil der Gesetzgebenden Macht"[3],
>
> "Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding"[4].

Aber wie schon im Kapitel V Abs. 2 "Kants Lehre von der reinen Republik" dargetan worden ist, daß das angeborene Menschenrecht das höchste Prinzip der Staatsphilosophie Kants ist, darf man die Bedeutung der obenzitierten Äußerungen Kants nicht überbetonen, als ob Kant nicht mehr an dem Gedanken der Unveräußerlichkeit und Unverletztbarkeit des angeborenen Rechts festgehalten hätte. Diese Äußerungen Kants beruhen meines Erachtens auf seinem verwirrenden Gebrauch des Terminus "Souverän". P. Burg hat gezeigt, daß Kant in seinen veröffentlichen Schriften insgesamt einundvierzigmal vom Terminus "Souverän", aber in acht verschiedenen

---

1) Gemeinspruch 2. Abs., AA VIII 303.23-25; dazu vgl. auch a.a.O., AA VIII 320.20-26.

2) MSR Staatsrecht Allg. Anm. A, AA VI 319.12-13.

3) Refl. Nr. 8077, AA XIX 610.5-7.

4) MSR Staatsrecht Allg. Anm. A, AA VI 320.4-6.

"Bedeutungsgruppen" Gebrauch macht[1]. Hätte Kant die — im letzten Jahrhundert erst zum unentbehrlichen Bestandteil des Konstitutionalismus gewordene — Unterscheidung zwischen "pouvoir constituant" und "pouvoir constitué" in seine Staatsphilosophie eingeführt, hätte er die eingeschränkte Staatsverfassung nicht nur für möglich, sondern auch für notwendig gehalten. Denn die "pouvoir constituant" ist ausschließlich dem Souverän, nämlich dem allgemein vereinigten Volkswillen, zuzugestehen, während die drei Gewalten im Staat zusammen die "pouvoir constitué" ausmachen und mithin der "pouvoir constituant" untergeordnet sind.

Aus den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit geht hervor, daß die Kantischen Bemühungen um die Rechts- und Staatsphilosophie nicht nur der neuzeitlichen politischen Hauptströmung nicht widerstreiten, sondern eben diesen Konstitutionalismus vertiefen , und zwar dadurch, daß Kant, von seiner Moralphilosophie der Selbstzwecklehre ausgehend, die Würde des Menschen als Rechtssubjekts, mithin das angeborene Recht eines jeden, überzeugend begründet, was zur Richtschnur der Rechts- und Staatsphilosophie dienen muß.

---

1) Burg, Peter, Kant und die Französische Revolution, Berlin 1974, S. 215f.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

I. Primärquellen

Die Schriften Kants werden nach folgender Ausgabe zitiert:

Kants Gesammelte Schriften hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (später von der Deutschen Akademie der Wissenschaften) 1902ff. Diese Ausgabe wird als AA abgekürzt zitiert.

Die dieser Ausgabe entnommenen Zitate werden zitiert mit Angabe der Einzelschrift und des Bandes; die römische Ziffer nennt den Band, die arabische die Seiten- bzw. Zeilenzahl.

1) Die Hauptschriften Kants:

KrV: Kritik der reinen Vernunft.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft.

KU: Kritik der Urteilskraft.

Prol.: Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

MS: Metaphysik der Sitten.

MSR: Metaphysik der Sitten. Rechtslehre.

MST: Metaphysik der Sitten. Tugendlehre.

Rel.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

2) Die übrigen Schriften in chronologischer Reihenfolge:

Beweisg. Gottes: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration Gottes.

G. i. weltbürg. Abs.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

W. i. Aufklär.?: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

Recensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.

Was heißt: S.i.D.or.?: Was heißt: Sich im Denken orientieren?

Fortschr. d. Metaph.: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?

Gemeinspruch: Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

Ende a. D.: Das Ende aller Dinge.

Frieden: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.

Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.

Str. d. Fak.: Der Streit der Fakultäten.

Anthr.: Anthropologie in pragmatischer Absicht.

Logik.

Pädagogik.

3) Kants handschriftlicher Nachlaß:

Briefwechsel, in AA X, XI und XII.

Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in AA XX.

Erläuterungen und Reflexionen zur Moral- und Rechtsphilosophie, in AA XIX.

Opus postumum, in AA XXI und XXII.

Vorarbeiten und Nachträge zur Rechts- und Tugendlehre, in AA XXIII.

Vorarbeiten zum Gemeinspruch und zum ewigen Frieden, in AA XXIII.

4) Nachschriften der von Kant gehaltenen Vorlesungen:

H. N.: Herders Nachschrift der Vorlesungen Kants über Praktische Philosophie, hrsg. von Hans Dietrich Irmscher, in: Kant-Studien Ergänzungshefte Nr.88.

P. N.: Powalski Nachschrift der Vorlesungen Kants über Praktische Philosophie, in AA XXVII 1.

Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von Paul Menzer, Berlin 1924.

N. F.: Naturrecht Feyerabend, in AA XXVII 2/2.

MS Vigilantius: Metaphysik der Sitten Vigilantius, in AA XXVII 2/1.

Achenwall, Gottfried, Ius Naturae in usum auditorum, Göttingen 5. Aufl. 1763, Libri II-IV abgedruckt in: AA XXVII 2/2.

Althusius, Johannes, Politica, methodice digesta ..., Herborn 1603, Auszüge daraus in: Quellenbuch zur Geschichte der dt. Rechtswissenschaft, hrsg. von Erik Wolf.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, Initia philosophiae practicae primae, Halle 1760, abgedruckt in AA XIX.

Grotius, Hugo, De iure belli ac pacis, Libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur, Paris 1625 u.ö. — letzte dt. Übersetzung von Walter Schätzel 1950.

Hobbes, Thomas, Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen, übers. u. eingel. von Ferdinand Tönnies, mit einem Vorwort zum Nachdruck von Arthur Kaufmann, Darmstadt 1976.

ders., Vom Menschen und vom Bürger (Elemente der Philosophie II und III), eingel. und auf der Grundlage der Übers. von M. Frischeisen-Köhler ... hrsg. von Günter Gawlick, 2. verb. Aufl., (Meiner) Hamburg 1966 (Phil. Bibl., Bd. 158).

ders., Leviathan, ed. and abridged with an introd. by J. Plamenatz, 7th Impr. London 1974 (Collins/Fontana).

Locke, John, Two Treatises of Government, A Critical Ed. with an Introd. by P. Laslett, 2nd Ed., Cambridge 1970.

Milton, John, John Milton und der Ursprung des neuzeitlichen Liberalismus, Studienausgabe der politischen Hauptschriften John Miltons in der Zeit der englischen Revolution, hrsg. von Elfriede Walesca Tielsch, Hildesheim 1980.

Montesquieu, Charles-Louis, Vom Geist der Gesetze, eingel., ausgew. und übers. von K. Weigand, Stuttgart 1967.

Pufendorf, Samuel, De iure naturae et gentium, Libri octo, Ed. nova, auctior multo et emendatior, Frankfurt 1694.

Rousseau, Jean-Jacques, Politische Ökonomie, hrsg. und übers. von Hans-Peter Schneider und Brigitte Schneider-Pachaly, Frankfurt/M 1977.

ders., Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts, In der verb. Übers. von H. Denhardt, hrsg. und eingel. von H. Weinstock, Stuttgart 1963.

Wolff, Christian, Gesammelte Schriften, I. Abt.: Gesammelte dt. Schriften; II. Abt.: Gesammelte lateinische Schriften. Neu hrsg. und bearbeitet von J. Ecole u.a. (Olms) Hildesheim 1962ff.

II. Sekundärliteratur

Adickes, Erich, Einleitung zur Edition des Bandes XIV der Gesammelten Schriften Kants, in AA XIV.

Adler, Max, Kant und der Marxismus, Berlin 1925.

Anderson, Georg, Kants Metaphysik der Sitten — ihre Ideen und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule, in Kant-Studien 28 (1923).

Bärthlein, Karl, Das Lebensrecht des Ungeborenen, in Rheinischer Merkur Nr. 41, 1973.

ders., Das unbedingt geltende, allgemein verbindliche System der Werte und das persönliche Ethos, in: ders. (Hg.), Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik, Basel/Stuttgart 1977.

ders. (Hg.), Zur Geschichte der Philosophie, 2 Bd., Würzburg 1983.

Batscha, Zwi (Hg.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M 1976.

Beck, Lewis White, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, 2nd ed., Chicago 1961.

Bloch, Ernst, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M 1972.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat — Gesellschaft — Freiheit, Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/M 1976.

Böckerstette, Heinrich, Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant, Stuttgart/Bad Cannstatt 1982.

Borries, Kurt, Kant als politiker, Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus, Leipzig 1928.

Boutmy, Emile, Die Menschen- und Bürgerrechte und Georg Jellinek, in: Schnur, Roman (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964.

Brandt, Reinhard (Hg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin 1982.

Burg, Peter, Kant und die Französische Revolution, Berlin 1974.

Buhle, Johann Gottlieb, Lehrbuch des Naturrechts, Göttingen 1798.

Busch, Werner, Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780, in Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 110, Berlin/New York 1979.

Cassirer, Ernst, Kants Leben und Lehre, Berlin 1918.

ders., Die Idee der republikanischen Verfassung, Hamburg 1929.

ders., Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932.

ders., Freiheit und Form, Darmstadt 4. Aufl. 1975.

Cohen, Hermann, Ethik des reinen Willens, Berlin 2. Aufl. 1907.

Coing, Helmut, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Berlin 2. Aufl. 1969.

Deggau, Hans-Georg, Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart/Bad Cannstatt 1983.

Dohna, Alexander Graf zu, Kernprobleme der Rechtsphilosophie, Darmstadt 1959.

Dreier, Ralf, Recht-Moral-Ideologie, Frankfurt/M 1981.

Dulckeit, Gerhard, Naturrecht und Persönliches Recht bei Kant, Leipzig 1932.

ders., Römische Rechtsgeschichte, von Fritz Schwarz ergänzt, München 5. Aufl. 1970.

Ebbinghaus, Julius, Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt 1968.

ders., Zu Deutschlands Schicksalswende, Frankfurt 2. verw. Aufl. 1947.

ders., Positivismus — Recht der Menschheit — Naturrecht — Staatsbürgerrecht, in: Maihofer, Werner (Hg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Darmstadt 1981.

ders., Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus, in Erkenntnis und Verantwortung, Festschrift für Theodor Litt, Düsseldorf 1960.

ders., Kants Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Recht der Menschheit, in Revue internationale de philosophie 30, 1954.

ders., Das Lebensrecht des Nasciturus und das Verbot der Schwangerschaftsunterbrechung, in Zeitschrift für das Familienrecht, 6. Jg. 3. H., 1959.

Eisler, Rudolf, Kant-Lexikon, Hildesheim 1979 (Nachdruck der Ausg. von 1930).

Euchner, Walter, Naturrecht und Politik bei John Locke, Frankfurt/M 1979.

Fetscher, Iring, Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt/M 1978.

Friedrich, Carl Joachim, Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1955.

Geismann, Georg, Ethik und Herrschaftsordnung, Ein Beitrag zum Problem der Legitimation, Tübingen 1974.

ders., Kants als Vollender von Hobbes und Rousseau, in "Der Staat", hrsg. v. Ernst-Wolfgang Böckenförde u.a., 21. Bd., H. 1/4, Berlin 1982, S. 161-189.

Gierke, Otto von, Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breislau 3. Aufl. 1913.

Haensel, Werner, Kants Lehre vom Widerstandsrecht, Ein Beitrag zur Systematik von Kants Rechtsphilosophie, in Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 60, Berlin 1926.

Hashagen, Justus, Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärung der Menschenrechte, in: Schnur, Roman (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964.

Heidelmeyer, Wolfgang (Hg.), Die Menschenrechte, Paderborn 2. Aufl. 1977.

Heydenreich, Karl Heinrich, System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien, 1. Teil Leipzig 1794; 2. Teil Leipzig 1795.

Höffe, Otfried, Immanuel Kant, München 1983.

Hufeland, Gottlieb, Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, Leipzig 1785.

ders., Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften, Jena 1790.

Jakob, Ludwig Heinrich, Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht, Halle 2. verb. Aufl. 1802.

Jellinek, Georg, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Schnur, Roman (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964.

Kahler, Erich von, Das Schicksal der Demokratie, in: Matz, Ulrich (Hg.), Grundprobleme der Demokratie, Darmstadt 1973.

Kaufmann, Arthur (Hg.), Die Ontologische Begründung des Rechts, Darmstadt 1965.

ders., (Hg.), Widerstandsrecht, Darmstadt 1972.

Kaulbach, Friedrich, Immanuel Kant, Berlin 1969.

Kersting, Wolfgang, Wohlgeordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin/New York 1984.

Lehmann, Gerhard, Einleitung zur Edition der Vorlesungen über Moralphilosophie, in AA XXVII 2/2.

ders., Einleitung zur Edition der Vorarbeiten und Nachträge, in AA XXIII.

Lenz-Medoc, Paulus, Zur christlichen Herkunft der Menschenrechte und ihre Bedeutung für die Sicherung des Friedens, in: Lamm, Edgar (Hg.), Frieden ohne Menschenrechte?, Aachen 1981.

Leibholz, Gerhard, Der Strukturwandel der modernen Demokratie, in: Matz, Ulrich (Hg.), Grundprobleme der Demokratie, Darmstadt 1973.

Lisser, Kurt, Der Begriff des Rechts bei Kant, Berlin 1922.

Luf, Gerhard, Freiheit und Gleichheit, Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien/New York 1978.

Maihofer, Werner (Hg.), Begriff und Wesen des Rechts, Darmstadt 1973.

Metzger, Wilhelm, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Heidelberg 1917.

Natorp, Paul, Recht und Sittlichkeit, Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie, in Kant-Studien 18 (1913).

Niebuhr, Reinhold, Freiheit und Gleichheit, in: Wenland, Heinz-Dietrich (Hg.), Politik und Ethik, Darmstadt 1969.

Oberer, Hariolf, Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre, in Kant-Studien 64 (1973).

ders., Praxisgeltung und Rechtsgeltung, in: Karl Bärthlein u. Gerd Wolandt (Hg.), Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik, Basel/Stuttgart 1977.

ders., Rezension zu Kants Gesammelten Schriften Bd. XXVII, in Philosophischer Literaturanzeiger Bd. 36 H. 3, 1983.

Oestreich, Gerhard, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin 1968.

Ottenwälder, Paul, Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius, Tübingen 1950.

Paton, H. J., Der kategorische Imperativ, Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin 1962.

Popper, Karl R., Immanuel Kant, Der Philosoph der Aufklärung, in: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München 6. Aufl. 1980, Bd. 1.

Radbruch, Gustav, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Leipzig 1914.

Reibstein, Ernst, Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts: Studien zu den "Controversiae illustres" des Fernandus Vasquius (1559), Bern 1949.

ders., Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, Karlsruhe 1955.

ders., Volkssouveränität und Freiheitsrechte, Freiburg/München 1972, 2 Bde.

Reich, Klaus, Rousseau und Kant, Tübingen 1936.

Riedel, Manfred, Herrschaft und Gesellschaft, Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie, in: Batscha, Zwi (Hg.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M 1976.

Ritter, Christian, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, Frankfurt/M 1971.

ders., Immanuel Kant, in: Stolleis, Michael (Hg.), Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt/M 1977.

Sänger, Monika, Die kategoriale Systematik in den "Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre", in: Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 114, Berlin/New York 1982.

Schaumann, Johann Christian Gottlieb, Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts, Halle 1796.

Schild, Wolfgang, Freiheit — Gleichheit — "Selbständigkeit" (Kant): Strukturmomente der Freiheit, in: Schwartländer, Johannes (Hg.), Menschenrechte und Demokratie, Kehl am Rhein/Straßburg 1981.

Schmid, Carl Christian Erhard, Grundriß des Naturrechts, Für Vorlesungen, Frankfurt/Leipzig 1795.

Schmitt, Carl, Verfassungslehre, Berlin 5. Aufl. 1970.

Schmucker, Josef, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen, Meisenheim am Glan 1961.

Schneider, Hans-Peter, Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Stolleis, Michael (Hg.), Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt/M 1977.

Schwartländer, Johannes, Der Mensch ist Person, Stuttgart 1968.

ders. (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, Beitr. zur jurist., philos. und theol. Bestimmung der Menschenrechte, München/Mainz 1981.

ders. (Hg.), Menschenrechte und Demokratie, Kehl am Rhein 1981.

Spörl, Johannes, Gedanken um Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter, in: Kaufmann, Arthur (Hg.), Widerstandsrecht, Darmstadt 1972.

Stammler, Rudolf, Die Lehre vom richtigen Recht, Halle 2. Aufl. 1926.

Stephani, Heinrich, Anmerkungen zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, Erlangen 1797.

Stolleis, Michael (Hg.), Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt/M 1977.

Tieftrunk, Johann Heinrich, Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht, zur Erläuterung und Beurtheilung der Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant, 1. Teil, Halle 1797; 2. Teil, Halle 1798.

Verdroß, Alfred, Abendländische Rechtsphilosophie, Wien 2. Aufl. 1963.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, Freiheit, Menschenwürde, Menschenrechte, Zum Ethos der modernen Demokratie in der Sicht Kants, in: Schwartländer, Johannes (Hg.), Menschenrechte und Demokratie, Kehl am Rhein/Straßburg 1981.

Vorländer, Karl, Kant und Sozialismus, Bern 1900.

ders. (Hg.), Einleitung zu Kants Metaphysik der Sitten (Phil. Bibl. Bd. 42), Hamburg 4. Aufl. 1922.

Wagner, Hans, Philosophie und Reflexion, München/Basel 3. unveränd. Aufl. 1980.

ders., Kritische Philosophie, systematische und historische Abhandlungen, hrsg. von Karl Bärthlein und Werner Flach, Würzburg 1980.

Welzel, Hans, Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte: John Wise und Samuel Pufendorf, in: Schnur, Roman (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964.

ders., Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1980, unveränd. Nachdr. d. 4. Aufl.

ders., Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin 1958.

Wolf, Erik (Hg.), Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, Frankfurt/M 1950.

Wundt, Max, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945.

LEBENSLAUF

Am 06. Oktober 1954 wurde ich als fünftes von sechs Kindern des Kriminalisten Wan-i Ju und seiner Ehefrau Yü-raun, geb. Schön, in der kleinen Stadt Touliu in Südformosa geboren. Ein Jahr später zog meine Familie wegen des Postenwechsels meines Vaters nach Peikang um, wo wir bis heute noch wohnen. Nach meiner Volksschulzeit in Peikang 1960-66 besuchte ich "Yü Shan Junior High School" in Chia-Yi und "Tainan First Senior High School" in Tainan 1969-72.

Im Jahre 1972 studierte ich an der Sutschou Universität Politikwissenschaft. Im folgenden Jahre wurde ich in der "Nationalen Universität Taiwan" für das Fach Archäologie und Anthropologie immatrikuliert. Von 1974 an studierte ich Rechtswissenschaft als Hauptfach und abendländische Philosophie als Nebenfach. Im Juni 1977 schloß ich mein Studium mit dem Grad des LL.B. (Bachelor of Law) ab. Danach legte ich von 1977 bis 1979 meinen Militärdienst ab.

Seit April 1980 bin ich in der Bundesrepublik Deutschland und habe an einem Deutschkurs teilgenommen. Seit dem Wintersemester 1980/81 studiere ich Philosophie als Hauptfach, Sinologie und Staatsrecht (an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät) als Nebenfächer an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Im Oktober 1982 wurde ich in das Begabtenförderungsprogramm der Konrad-Adenauer-Stiftung aufgenommen, der ich dafür Dank schulde, mein Studium in Deutschland unterstützt zu haben. Herrn Dr. H. Oberer bin ich zu großem Dank verpflichtet dafür, daß er bei der Abfassung dieser Dissertation mein bester Gesprächspartner war und mich zum gründlichen Studium der Kantischen Rechtsphilosophie angeregt hat. Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Karl Bärthlein, der mir während meines Aufenthalts in Deutschland bei allen Problemen meines Studiums und Lebens geholfen hat.